مجلة

ألف

البلاغة المقارنة

العدد العاشر ، ١٩٩٠

الماركسية والخطاب النقدي

- **رئيسة التحرير:** فريال جبوري غزول
- **مساعدة التحرير:** ماجي حسني عوض الله
- **مستشارو التحرير** : نصر حامد أبو زيد ، دوريس إنريت-كلارك شكري ، جابر عصفور ، باربرا هارلو ، ملك هاشم.

- **ساهم في إخراج هذا العدد** :
سعد الدين ابراهيم ، مورين أمالى ، عباس التونسي ، صبري حافظ ، ابراهيم الحريري ، هالة حليم ، حسن حنفي ، أيمن الخراط، أيمن الدسوقي ، أمينة رشيد ، نهى رضوان ، سمية رمضان ، مارتينا ريكير ، جيمي سبنسر ، مني أبو سنة ، رضوى عاشور ، أحمد عتمان ، كينيث كونو، إيان ماكغواير ، فريدة مرعي ، عصام منتصر ، عايدة نصر ، مجدي يوسف .

- **الغلاف** : محسن شرارة
- **الطباعة** : دار إلياس العصرية بالقاهرة

- أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور التالية :

ألف ١: الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢: النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣: الذات والآخر : مواجهة
ألف ٤: التناص : تفاعلية النصوص
ألف ٥: البعد الصوفي في الأدب
ألف ٦: جماليات المكان
ألف ٧: العالم الثالث : الأدب والوعي
ألف ٨: الهرمينوطيقا والتأويل
ألف ٩: إشكاليات الزمان

- **سعر العدد:**
في جمهورية مصر العربية : جنيهان
في البلاد الأخرى (بما فيه تكاليف البريد الجوي)
الأفراد: ١٥ دولاراً (١٠ أعداد : ١٥٠ دولاراً)
المؤسسات: ٣٠ دولاراً (١٠ أعداد : ٣٠٠ دولار)

- **المراسلة والاشتراك على العنوان التالي** :
مجلة **ألف** ، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ص.ب ٢٥١١ ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية

© **قسم الأدب الإنجليزي والمقارن**
الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

الطبعة الثانية

على القارئ إن أراد متابعتي أن ينتقل من الخاص إلى العام.

كارل ماركس

غالباً ما ستكون الأجيال التي ستصححنا أكثر من تلك التي يمكننا أن نقوم بتصحيح معرفتها.

فردريك إنغلز

إذا أردنا أن نحرر فكرنا ونجعله خلاقاً ، أي قادراً على أن ينتج معرفة علمية ، وجب علينا القيام بما يمكن تسميته **بثورة منهجية** .. فإذا كنا نريد فعلاً أن ينشأ عندنا ولنا فكر ماركسي صحيح قادر على النظر إلى الواقع نظرة علمية ، فعلينا ألا ننطلق من الماركسية كنظام فكري متكون نحاول تطبيقه على واقعنا ، بل علينا أن ننطلق من واقعنا في حركته التكوينية. وهذا الانطلاق هو حركة تفكير في هذا الواقع التاريخي بالذات لا تتردد مطلقاً في أن تضع موضع التساؤل أسس فكرنا المتكون .... إن هذا النقد للفكر المتكون لا يقوم باسم فكر آخر مناهض له، أو باسم الرجوع إلى ما يسمى بفكرنا الأصيل ، بل باسم الماركسية بالذات. والماركسية هي الفكر الوحيد الذي بوسعه أن يقوم بعملية النقد الذاتي بلا أي خوف ، لأن النقد الذاتي هو القوة الدافعة لتطوره وحيويته ، بل فلنقل إنه يكوّن الشكل الرئيسي لتطوره. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لابد من الملاحظة أن عملية النقد هذه ليست عملية شكلية بل هي حركة التفهم النظري لواقعنا التاريخي .

مهدي عامل [حسن حمدان]

المحتويات

• المقالات العربية

الافتتاحية ٧

اسماعيل صبري عبد الله : الماركسية والعالم الثالث ٩

فيصل دراّج : الانعكاس والانعكاس الأدبي ٢٩

نصر حامد أبو زيد : التراث بين التأويل والتلوين : قراءة في مشروع اليسار الإسلامي ٥٤

رمضان بسطاويسي : الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية ١١٠

لطيفة الزيات : حول الالتزام السياسي والكتابة النسائية (مقابلة) ١٣٤

فريال جبوري غزول : داسبر وألتوسير: رسالتان في معرفة الفن (تقديم وترجمة) ١٥١

ملخصات المقالات الانجليزية (بالعربية) ١٦٤

تعريف بكتّاب العدد ١٧٣

• المقالات الإنجليزية

الافتتاحية ٧

نيكولاس هوبكنز: إنغلز وابن خلدون ٩

آصف بيات : شريعتي وماركس : نقد النقد "الإسلامي" للماركسية .. ١٩

مراد مجدي وهبة: معاني الاشتراكية : إدراكات عربية للاشتراكية في القرن التاسع عشر ٤٢

محمود اللوزي : برخت و المسرح المصري السياسي........ ٥٦

تيموثي بريِنَن وإيوارت سكينر: وسائل الاتصال ونظرية الثقافة : ماتيلار في شيلي ٧٣

مورين كيرنن : عمل الأفلام سياسياً : الماركسية عند أيزينشتين وغودار ٩٣

فريدريك جيمسن : حول النظرية الماركسية المعاصرة (مقابلة) ١١٤

بربارا هارلو ولجد يازجي : غسان كنفاني : أفكار عن التغيير و"اللغة العمياء" (تقديم وترجمة) ١٣٢

ملخصات المقالات العربية : (بالإنجليزية) ١٥٨

تعريف بكتّاب العدد: ١٦٦

الماركسية والخطاب النقدي

تزدهر النظرية النقدية الماركسية اليوم. وقد قامت التحولات في بنى الممارسات السياسية للمؤسسة الماركسية بتنشيطها. فإعادة التأمل في النظرية الماركسية ، وإعادة النظر في الجماليات الاشتراكية قد أثار هاجس البحث في إمكاناتها المتعددة منتجاً بذلك قراءات جديدة وتأويلات مبدعة لأعمال ماركس وللتجربة الماركسية.

وهذه "الرغبة التي تسمى ماركس" ، كما أطلق عليها المنظر الفرنسي جان- فرنسوا ليوتار ، تتخلل الخطاب النقدي المعاصر في العالم الأول والعالم الثاني والعالم الثالث. وفي هذا العدد تتكامل إسهامات نقاد من حقول معرفية مختلفة (الأدب ، الفلسفة ، التاريخ ، السياسة ، الاقتصاد ، علم الإنسان ، علم الاجتماع ، السينما) ومن أقطار متعددة (مصر ، فلسطين ، سوريا ، العراق ، إيران ، الولايات المتحدة ، فرنسا) لإضاءة المقاربات والتجديدات في حقل الماركسية.

و**ألف** مجلة سنوية (تصدر في الربيع) وتنشر مقالات مكتوبة باللغة العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً) وهي تتبع نظام التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدوريات الأكاديمية. وكل عدد يرحّب بمقالات نقدية أصيلة ، نظرية أو تطبيقية أو مقارنة ، تلقي ضوءاً على أدبيات وبلاغيات محور محدد. وستدورمحاور الأعداد القادمة حول:

ألف ١١: نحو قصيدة جديدة : التجريب في مصر منذ السبعينات .

ألف ١٢: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى .

ألف ١٣: حقوق الإنسان في الأدب والعلوم الإنسانية .

الماركسية والعالم الثالث

اسماعيل صبري عبدالله

ماركس والماركسية

كتب الاشتراكي الألماني البارز كارل كاوتسكي إلى كارل ماركس في ١٨٨١ - أي قبل وفاة هذا الأخير بسنتين - يسأله الإذن في نشر أعماله الكاملة في مؤلف شامل . وكان رد ماركس بقوله إن هذه الأعمال الكاملة لم تكتب بعد . وليس بعد هذا دليل عن أن المفكر العملاق لم يدع في أي لحظة أنه أحاط بكل شيء وفسره تفسيراً كما يزعم كثير ممن ينتسبون إليه. بل إنه قال عن نفسه " أنا لست ماركسياً".

كذلك لا يجوز النظر في أعماله الفكرية منتزعة عن الأوضاع الثقافية السابقة والمعاصرة له. حقاً إنه أخضع كل ما قرأ (وما أكثر ما قرأ) لمنهجه النقدي بحيث يمكن لقارئه أن ينسب قولا معينا إلى مؤلف معين نقل عنه ماركس. ولقد كان عمل هيجل الضخم حينئذ مسيطرا على الفكر الألماني بلا منازع. ولكن ماركس الذي أحاط بهذا العمل نقده وخرج عنه وهو فتى في العشرينات من عمره في رسالته " نقد أسس فلسفة القانون " (١٨٤٣). وكان نقده لمفهوم الدولة الهيجلي نابعا من حماسته للديمقراطية حيث أن ما كتبه هيجل عن الدولة أصبح الأساس الفكري لمن يعملون على توحيد ألمانيا بإنشاء "رايخ " قوي من ملوك بروسيا إلى النازيين. ومن ناحية أخرى أكد ماركس طوال حياته مركزية مفهوم " الاستلاب " (١) في فهم أحوال البشرية الذي يكون حجر الزاوية في فلسفة هيجل ، ولكنه اختلف عنه جذريا في تعريف العمل المنجي من الاستلاب . فهيجل يعني العمل الذهني الخالص أو الحركة التاريخية لعملية النزاع بين المقولات المجردة التي تحكم تصرفات الأفراد كما لو كانوا قطع شطرنج. أما ماركس فهو يرى في الاستلاب قبل كل شيء ظاهرة اجتماعية تشمل : الاستلاب الميتافيزيقي في مستوى الوعي ، والاستلاب السياسي لحساب الدولة المؤلهة في فلسفة هيجل والاستلاب الاقتصادي في

الرأسمالية التي تفرض " سيطرة المادة الجامدة على البشر الأحياء " أو سلطة الثروة التي ليست إلا ثمرة العمل الاجتماعي والتي تصبح قوة مستقلة وفاعلة " تستخدم الناس ". وبعبارة أخرى ، الاستلاب عند ماركس ليس أمرا مجردا يعالج في مستوى الفكر وإنما هو في عملية الحياة الاجتماعية الملموسة. ومن ثم يرى ماركس أن التخلص من الاستلاب يكون عن طريق الفعل الاجتماعي الملموس في الأساس. ولا يجوز الانتقال من علاقة ماركس بهيجل إلى غيرها دون الوقوف عند مفهوم "الجدلية". وبإيجاز شديد نقول أن هيجل اعتمد في استدلالاته على ثلاثية فيخته "الموضوعة ، والموضوعة المناقضة ، والموضوعة التركيبية" (thesis, anti-thesis, synthesis) وصفا لحركة الفكر ولظواهر الطبيعة. كذلك لعب مفهوم "وحدة الأضداد" (unity of the opposites) دورا رئيسيا في البناء الفكري الهيجلي. وقد استخدم ماركس هذه المفاهيم في كل تحليلاته ولكنه يحدد موقفه من المنهج الهيجلي بقوله عن الجدلية أنها "المنهج الذي اكتشفه هيجل وجعله في الوقت نفسه ملغزا". ويحدد ماركس مفهومه عن الجدلية على النحو التالي :"أن منهجي الجدلي ليس مخالفا جوهريا لمنهج هيجل الجدلي فحسب ، بل إنه نقيضه تماما . فعملية الفكر عند هيجل (التي تتحول في الواقع إلى موضوع مستقل يسميه "الفكرة") هي الخالق للواقع ، أي أن الواقع عنده ليس إلا المظهر الخارجي للفكرة. أما في نظري ، من الناحية الأخرى ، الفكري (أو المثالي) ليس إلا المادة حين تُنقل وتُترجم في داخل رأس الإنسان " .(٢) وهذا ما عناه إنجلز حين أسمى منهج ماركس "المادية الجدلية ". وأيا كان اهتمام ماركس الشاب بالكوسمولوجيا والكوسموجونيا ،(٣) فيبدو أن أحداث حياته قد قادته إلى أن يعطي جل وقته وفكره إلى العلم الاجتماعي الشامل الذي يشمل السياسة والاجتماع والاقتصاد والقانون والاخلاق ...الخ.

وابتداء من هذا المنهج ، لم يهتم ماركس بالاشتغال بما كان يُسمى منذ أيامه " فلسفة التاريخ " ولكنه تبنى مفهوم أن التاريخ في حقيقته الجوهرية ليس إلا "عملية خلق الإنسان لنفسه" أي تطور المؤسسات الاجتماعية . وكان هذا التطور قد شغل عددا من المفكرين منذ أواخر القرن الثامن عشر. ونذكر منهم وفقا لإشارات ماركس نفسه في حواشي كتبه : الأسكتلنديان آدم فيرجسون وجون ميلر والفرنسي لانجيه . (٤) وقد برزت هذه المؤلفات في مواجهة تلك التي كانت تتعلق بمعالم مجتمع جديد (هو مجتمع الرأسمالية أو البرجوازية) بحسبانها قانونا طبيعيا كان البشر يعيشون في ظله حتى فاجأتهم عصور القهر والظلم والجهل وأصبح بالتالي فرضا عينا رد الأمور إلى حالة الطبيعة ليسعد الإنسان إلى الأبد(٥). وقد اتجه فكر ماركس من دراسته للمجتمع تاريخيا في عصره إلى إدراك أن المجتمع يعيش دائما عملية تغير

متجددة. ويقول في هذا الصدد : " ليس المجتمع المعاصر بلورة ثابتة ، ولكنه كيان عضوي قادر على التحول لا يمكن فهمه إلا من خلال هذا التحول المستمر".(٦) وكان طبيعيا أن يفتش ، ما دام ذلك يقينه ، عن آليات التغيير أو التحول . وبعبارة أخرى أن يطبق منهجه الجدلي على هذا الكيان العضوي : الموضوع، الموضوعة المضادة ، الموضوعة الكلية ، ثم وحدة الضدين. ومن خلال هذا الطلب الفكري التقى بمفهوم " الصراع الطبقي " ولا نقول اكتشفه كما توهم البعض . فالمفكر الكبير يقول " ليس لي فضل في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع ولا الصراع بينها. فقبلي بوقت طويل وصف مؤرخون برجوازيون التطور التاريخي لصراع الطبقات ، كما أن الاقتصاديين البورجوازيين يشرحون تركيب الطبقات "(٧).

ولكن ماركس لم يكن يبحث عن شكل يصب فيه الصراع الطبقي ويخضعه لمنهجه الجدلي. بل كان يتطلع لفهم أعمق لمحتوى هذا الصراع في وقت معين وفي مكان معين (المجتمع البورجوازي الأوروبي في القرن التاسع عشر) لذلك قرأ الكثير من كتابات أسلافه ومعاصريه. ومن قراءة المرء لمؤلفات ماركس يرى أنه قد تأثر بسان سيمون ومدرسته . وقد كان هذا الكاتب الفرنسي أهم دارس للآثار المجتمعية المرتبطة بالتصنيع وبدخول الصناعة الآلية الحديثة كل مجالات النشاط الصناعي. ورأي وراء التطور الصناعي التقدم العلمي. وانبهر وأنصاره بهذا الزوج (العلم / الصناعة) فتخيلوا إمكان تطوير المجتمع من خلاله (٨). ونجد أثر هذه المدرسة فيما يؤكده ماركس " لا تنظر الصناعة الحديثة إلى أشكال الإنتاج القائمة ولا تتعامل فيها على أنها مستقرة نهائيا. ولهذا فإن القاعدة التكنولوجية للصناعة ذات طبيعة ثورية ، في حين كانت أنماط الإنتاج السابقة كلها محافظة في الأساس ". (٩) ولا يملك المرء إلا الإعجاب حين يجد هذا التفسير القديم لتقديم الرأسمالية المعاصرة ، ولا سيما في مجال التكنولوجيا. ويقف أثر سان سيمون وأتباعه عند هذه النقطة ذات الأهمية الواضحة. فماركس يقرر في ١٨٤٣ أن يدرس الاقتصاد السياسي ، بعمق وشمول كعادته ، مستفيدا من نفيه إلى فرنسا. وبوسع من يريد أن يستدل على ما قرأه ماركس أن يرجع إلى ما نشره كاوتسكي في كتابه بعنوان **نظريات فائض القيمة** والذي يحتوى ما كتبه ماركس في مذكراته خلال دراسته من عرض ونقد الأفكار الاقتصادية . وقد نشر هذا الكتاب أولا على أنه الجزء الرابع من **رأس المال** . أما من يريد معايشة الإعصار الفكري الشامل الذي عاشه ماركس أثناء تأليفه لرأس المال فعليه أن يصبر ويطالع كتاب **الأسس** الذي ظهرت منه طبعة حديثة ومحققة بالفرنسية مؤخرا (١٠).

ومن دراساته الواسعة تلك في الفلسفة والقانون والتاريخ والسياسة وعلم الاجتماع (قبل أن يصك كونت هذا الاسم) ، وكذلك من متابعته لتقدم الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وضع ماركس إطار فلسفته الاجتماعية ، أو بعبارة أدق ، نظرته في تفسير تطور المجتمعات. والأمر الذي يجب أن نقف عنده بكل اهتمام هو أن ماركس حتى تلك اللحظة لم يكن قد تعرّف على الفكر الاشتراكي الذي شاع في أوروبا في أوساط القرن الماضي . فهو لم يبدأ باختيار إيديولوجى للاشتراكية أو الشيوعية ثم حاول الدفاع عنه باختراع نظرية في تطور المجتمع . بل بالعكس قادته نظريته في تطور المجتمع إلى الاختيار الاشتراكي. وخلال الفترة السابقة لارتباطه بالاشتراكيين ونقده لمدارسهم التي يصفها جميعا بالطوباوية ، كان كارل ماركس أحد أولئك الشبان الراديكاليين الذين أدركوا عمق التغيرات التي أحدثتها الرأسمالية في المجتمعات وفي البشر وما تحتويه من ثورات تغيير مقبلة ، وأخذ عنهم في نفس الوقت مركب الآلام والمعاناة الذي انخرطت فيه شعوب أوروبا الغربية في عقود الصراع المثلث الأطراف بين : الاقطاع ، البورجوازية ، والعمال والفلاحين. ومن بين هؤلاء الراديكاليين ولدت الحركة الرومانسية في الأدب والفن ، وظهرت علوم جديدة ، وبرزت فكرة أن الشعوب يجب أن تأخذ الأمور بأيديها لتغير المجتمع (بالإصلاح أو بالثورة) على نحو يوفر سعادة الأغلبية (برودون) أو يحقق فردية الإنسان الكاملة (ماركس).

والآن ماذا عن تلك النظرية التي يسميها الماركسيون " المادية التاريخية" ، (١١) ولابد من التنويه ابتداء بحقيقة تفكير ماركس في هذا المجال . فهو لم يجر اختبارا تقليديا بين التيارين التقليديين في الفلسفة : أعني المثالية (من أفلاطون إلى هيجل) والمادية (من هيراقليطس إلى لامارك). وكان موقفه أكثر تعقيدا وتنويعا. فشغله الشاغل هو دحض ما كان سائدا في عصره من تفسير تاريخي أو فلسفي لحياة الناس على الأرض. فهو يقطع بأن الملوك والقادة العسكريين والزعماء الجماهيريين .. الخ لا يصنعون التاريخ ، كذلك لا يصنعه الفلاسفة والمفكرون. إنما تاريخ البشر من صنع كل البشر وفي المقام الأول عامة المنتجين . وتدليلا على صدق تحليله يدعو للبحث الإمبريقي في حياة المجتمعات بدل أن نراها في صورة القادة أو نظريات المفكرين . ونقطة البدء البسيطة عنده هي أن الإنسان عندما وُجد على الأرض دخل مباشرة في عدد من الأعمال والعلاقات.

أ - العلاقة مع الطبيعة ، حيث أن النوع البشري جزء منها لايعيش إلا بالاعتماد عليها. ومن ثم يأخذ على الفلاسفة ومن على شاكلتهم إهمالهم شبه الكامل لدراسة أوضاع وتطور تلك العلاقة الحاكمة (ونحن نعرف ، وقد

تكاثرت الدراسات في مجال البيئة ، الثمن الفادح الذي دفعته البشرية في ظل الرأسمالية من إفقار وتشويه للطبيعة).

ب - الإنسان يتميز عن الكائنات الحية الأخرى بأنه ينتج مقومات حياته. فقليلا ما يكون استهلاكه لما في الطبيعة على حالته. وغالبا ما يحوله الإنسان ويحوره ليصبح أفضل في إشباع حاجاته (١٢).

ج - وهذا الإنتاج يحتاج أساسا لعنصر بذل الجهد الجسماني ، أي العمل البشري. ولكنه سرعان ما يبرز فيه أمران: " المعرفة " بكيف ينتج ، وصنع وسائل إنتاج تزيد من إنتاجية عمله.

د - الإنسان حيوان اجتماعي ، عاش دائما في مجتمع ، ولا تكتمل فرديته إلا من خلال علاقات اجتماعية معينة. وينعكس هذا في أن الإنسان مارس منذ البداية تعاون الأفراد فيما بينهم للإنتاج ، وبالتالي تقسيم العمل بينهم ، أي أن الإنتاج منذ البداية يأخذ طابعا اجتماعيا. ويستدل ماركس على ذلك بما يقال عن الإنسان من أنه حيوان ناطق ، فوجود اللغة أساس لتعاون الأفراد وتفاهمهم كما أن اللغة وسيلة الاتصال ونقل المعرفة.

هـ - وفي الوقت نفسه يظهر التعاون على الإنتاج بشكل أكثر استقرارا في الأسرة . فما يميز الأسرة عند البشر هي أنها لا تقوم على أداء وظيفة الجماع الحيوية ولا على التناسل وحده. وهي تكتسب طابع الاستقرار ولو نسبيا من كونها في الوقت ذاته صورة للتعاون في الإنتاج والتوزيع بين أفرادها.

وهكذا يظهر الاجتماع الإنساني (بتعبير ابن خلدون) أو المجتمع البشري كما أسماه أهل الغرب ، وعندئذ يطرح ماركس الخطى الأولية في أي مجتمع والتي تتمثل في توفير عناصر البقاء على الحياة للمجتمع وأفراده عن طريق إنتاج الغذاء والكساء والمأوى .. الخ (١٣). ويضيف ماركس أنه بعد كل ما حققته البشرية من تقدم في فنون الإنتاج وتعقد في تركيب المجتمع ، ما زال غالبية الناس مدفوعين للعمل من أجل البقاء على الحياة في مستوى معين أو بأمل تحسين ذلك المستوى . فكل من يعمل بذهنه أو بيده أو بهما جميعا يحصل على دخل ثم يستخدم هذا الدخل في الحصول على السلع والخدمات اللازمة لبقائه من مأكل وملبس ومسكن ورعاية طبية وتعليم .. الخ. وبدون توفير المجتمع لعمليات الإنتاج المطرد الزيادة وكذلك بدون التناسل ينفك عقده ويتفرق أفراده إلى حيث يتلقفهم الموت ، " يتفرقون أيدى سبأ " كما جاء في القرآن الكريم وبالتالي لن يظهر ملك يجندهم لقتال أو مفكر يتعالى عليهم بفلسفته. ومن ثم يقول ماركس أن الحياة المادية للمجتمع هي التي تحكم حياته الذهنية والروحية ولو عبْر شبكات متصاعدة من العلاقات الاجتماعية المعقدة ، كما أن التاريخ البشري هو قبل كل شيء تاريخ تطور أشكال ووسائل تلك

الحياة المادية. ويفند بهذا الصدد مقولة هيجل " في الأصل كان الفكرة " وبهذا المعنى يقال أن منهج ماركس مادي . وفي رأينا أن هذا الوصف ينطبق بهذا المعنى أيضا على مفكرين كثيرين غيره (١٤).

ويبدأ ماركس تحليله لتطور المجتمع بالتالي بمفهوم نمط الإنتاج mode of production) أو نمط إنتاج الحياة المادية ، لأن الناس عنده يحولون ويحورون حياتهم ووعيهم بما يساعد على إطراد الإنتاج . ومن ثم يؤكد أن نمط إنتاج الحياة المادية يحدد (determines) الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية المبنية على هذه الحياة. ويضيف جملة اشتهرت عنه وإن أساء كثير من الماركسيين استخدامها : " ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، ولكن على العكس وجودهم هو الذي يحدد وعيهم ". وكان سوء فهم البعض تصورهم لعلاقة مباشرة بين الوجود والوعي. في حين أن ماركس يستبعد أي تفسير ميكانيكي ويتحدث عن كل متنوع المكونات متبادل التأثير يضم الطبيعة والمجتمع بأفراده وما لهم من معارف ومهارات وتكنولوجيا الإنتاج والعلاقات السياسية والاجتماعية والأخلاق والقيم والمعتقدات .. الخ . وهي مكونات تشبه في مجموعها " النسق " في " تحليل الانساق " (Systems analysis) الذي ابتكر في النصف الثاني من القرن العشرين. ومن المعروف أن النسق هنا يعني : مجموعة من المكونات الحية وغير الحية التي تربط بينها علاقات متفاوتة من حيث الوثوق أو الوهن ، تتميز بأن كل تغيير يطرأ على أحدها ينعكس على كل المكونات الأخرى بدرجات متفاوتة من القوة والضعف . ويوضح ماركس آليات الحركة على النحو التالي :

أ - يقوم نمط الإنتاج على دعامتين : الأولى قوى الإنتاج ويعرّفها على أنها الناس وما يملكون من معارف ومهارات وما بيدهم من وسائل الإنتاج (الأدوات والآلات على تعددها وتعقدها). والثانية هي علاقات الإنتاج ، أي العلاقات التي تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض بصدد ومن خلال عمليات الإنتاج بأوسع معانيه. وبين الدعامتين تأثير متبادل . فنمو قوى الإنتاج يؤثر باستمرار في ممارسة علاقات الإنتاج حتى يصل الأمر إلى وضع لابد فيه من تغييرها نوعيا (الثورة) أو يتقهقر الإنتاج ويبدأ المجتمع في التفكك . وعلى أية حال يسمى ماركس نمط الإنتاج بدعامتيه قاعدة البناء الاجتماعي(١٥).

ب - وهناك البناء العلوي أو المبنى الظاهر فوق الأساس ويشمل مجموع العلاقات الاجتماعية الأخرى والسياسية وكذلك الأفكار والقيم السائدة وعادات الناس وأسلوب حياتهم غير المادية وفلسفتهم وفنونهم وآدابهم ...الخ.

وبطبيعة الحال يؤكد ماركس العلاقة الجدلية بين (أ) و(ب) فليس في

التاريخ من قطيعة بين اليوم وأمس وغدا. فتيار الحياة مستمر . ومن ثم لا يتصور أن ينهار البناء العلوي كله لحظة تغيير علاقات الإنتاج لتتواءم مع تطور قوى الإنتاج . هنا تغير كيفي يحدث في آن قصير نسبيا يبقى بعده أجزاء هامة من البناء العلوي (اللغة ، بعض القيم الحضارية والعادات الإنسانية ، بعض المعتقدات ..الخ) ، كما أن البناء العلوي المنشود لا يخرج للوجود دفعة واحدة ولكنه يُبنى على دفعات ومن خلال وعي وإرادة الناس ونضالهم . وفي جميع الأحوال المحرك الأول للتغيير هو طبيعة الإنسان التي تجعله كلما أشبع حاجة معينة أحس بحاجة أخرى يريد أن يشبعها . وهنا لابد من التنويه بقول ماركس : " إن النحل يبني أشكالا معمارية يغار منها أكثر من معماري قدير. ولكن أخيب معماري يتفوق كيفيا عن النحلة من حيث أنه يفكر ويتصور الشكل المعماري الذي يريد إقامته قبل بدء العمل فيه " .(١٦) وهذا ما ينفي بالقطع أوهام المادية السوقية التي تخبط فيها كثير من الماركسيين . فإذا كان من العبث البحث على مستوى الكون أيهما أسبق المادة أم الفكر ، فإنه من الضروري أن نقر للإنسان بقدرته الطبيعية على إعمال الذهن ، على التخيل ثم الاقتراب من الخيال إلى الواقع لتحويره وتعديله وتطويره إشباعا لدوافعه الذاتية. بل أكثر من ذلك رفض ماركس أي مفهوم للتطور يتضمن حتمية تاريخية لصالح التقدم .وقال : إن التناقضات الاجتماعية تصل عادة إلى درجة من الحدة بحيث إما أن يتجاوزها المجتمع بموضوعية كلية جديدة وإما يُدمر . وعلى أية حال يبقى التناقض كدافع لحركة الناس وكقيد عليها كذلك هو آلية التطور. ويفرز ماركس بين علاقات الإنتاج علاقة متميزة في تاريخ البشرية وهي علاقة الملكية حين تمارس على الطبيعة أو على وسائل الإنتاج . وكان من الواضح بعد الثورة الصناعية الأهمية المتزايدة التي اكتسبتها وسائل الإنتاج وفي مقدمتها الآلات البخارية الجديدة وما قبلها من تحرير فلاحي الإقطاعيات من سلطة السادة مع بقائهم محرومين من كل ملكية لوسائل الإنتاج. وهكذا أخذ الصراع الطبقي مكانه الرئيسي في تاريخ المجتمع البشري. وفيما دون علاقات الملكية تكون أي تناقضات طبقية بين مجمل الطبقات غير المالكة لوسائل الإنتاج الأساسية في مستوى أقل أهمية وأقل عداء من تناقضها مع الطبقة التي تنفرد بملكية وسائل الإنتاج . على أن التناقض الرئيسي الذي يمكن أن يغير طبيعة المجتمع بنقله من نمط إنتاجي إلى نمط آخر هو التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بالتعريف السابق . وهنا يلتقي ماركس مع التطلع الاشتراكي في "اليسار" الأوروبي في عصره . فهو يرى أن نمط الإنتاج الرأسمالي القائم على التقسيم الفني للعمل والتوسع المستمر في الإنتاج وتزايد دور الآلات فيه (رأس المال الثابت) أصبح إنتاجا جماعيا بمعنى محدد للغاية : أي سلعة مطروحة في السوق

يتعذر تحديد عدد العمال الذين اشتركوا في صنعها ونسبة اشتراك كل منهم في ذلك ويستحيل معرفة أفرادها بالاسم . فالعامل في ظل الإنتاج الرأسمالي لا يجد نفسه في أي من وحدات السلع المعينة التي اشترك في إنتاجها على العكس تماما من الصانع الحرفي الذي يفخر بجودة ما يصنع من السلع. ويتناقض هذا الطابع الجماعي الذي يسود قوى الإنتاج ويدفعها إلى مزيد من الإنتاج مع الملكية الفردية لوسائل الإنتاج . ويغدو نضال العمال من أجل أشكال من الملكية الجماعية أو الاجتماعية نضالا طبيعيا وليس مشروعا فحسب ، لأنه بانتصاره يفتح أمام كل الطبقات آفاق تطورات جديدة وجاذبة. وهنا لابد من التنويه بدور ماركس المناضل من أجل الاشتراكية الذي شارك في العمل الثوري في ألمانيا وفرنسا وبلجيكا ، واشترك في تأسيس أول حركة عمالية أممية تحت شعار " يا عمال العالم اتحدوا " ، ولم يكن موقفه النضالي مجرد امتداد لتوجهه الراديكالي منذ شبابه في الجامعة وإنما يعود في الأساس إلى أن منهجه الجدلي وحرصه على دراسة حركة التاريخ من زاوية عمل الإنسان لتوفير وسائل حياته المادية قد توصل إلى فتح منهجي لم يسبقه إليه أحد ألا وهو الارتفاع بمكانة الممارسة العملية (praxis) إلى مستوى المساواة مع حركة الفكر الخالصة ، وأوضح دورها في سلامة الفكر فضلا عن تأثرها بذلك الفكر .

وأخيرا لابد من أن نتذكر أننا نتحدث عن مفكر أوروبي من أبناء القرن التاسع عشر ، يقع أحيانا في خطأ التعامل مع أوروبا على أنها العالم . كما أن ثقافته مستمدة كلها من أصول أوروبية من أيام الإغريق والرومان إلى قرنه الحافل بالأحداث والأفكار ومرورا بعصر النهضة وما أفرزه من مناهج علمية (بيكون ، ديكارت .. إلخ) ومن يوتوبيا (توماس مور ومن تلاه). ولهذا كان طبيعيا أن يحاول هذا المفكر الذي يريد نفسه إمبريقيا أن يختبر صحة تحليلها النظري بمراجعة أنماط الإنتاج التي عرفتها أوروبا من الشيوعية البدائية(١٧) إلى الشيوعية المرتقبة : المجتمع العبودي ، فالمجتمع الاقطاعي ، فالمجتمع الرأسمالي . ولكن الأمر المؤسف هو أن الماركسيين اهتموا بتحليله لتطور أنماط الإنتاج ، وبالتالي المجتمعات في أوروبا كما لو كانت تلك مقولات نظرية عامة تصلح لكل زمان ومكان وكأن تاريخ البشرية ومصيرها اجتمعا معا في حدود تلك الأنماط الثلاثة .وقد عثرنا على رسالة لماركس يعقب فيها علي كاتب روسي قال أن روسيا ، شأنها في ذلك شأن كل الأمم ، وفقا لنسق ماركس الفلسفي ، لابد أن تمر بمرحلة الرأسمالية فقال في رسالة موجهة إلى ن . دانيلسن : " لقد بدأ بأن حول المخطط الأولي (sketch) الذي كتبته عن أصول الرأسمالية في أوروبا الغربية إلى نظرية تاريخية فلسفية تقول بوجود قوة كونية تفرض حركتها على كل شعوب الأرض أيا كانت الظروف

التاريخية التي وضعوا فيها ، وتقود في النهاية(in the last resort) إلى نسق اقتصادي متميز بإنتاجية عالية للغاية تجعل من الممكن أن يتطور الإنسان في انسجام . وهو بهذا قد خلع عليّ شرفا كبيرا ولكنه أفقدني مصداقيتي" .(١٨) وأكد المفكر الكبير مرة أخرى تحذيره من تشابه الظواهر السطحي الذي يتحقق حين تفصل كل ظاهرة عن سياقها التاريخي وطالب بدراسة مستقلة لتطور أي مجتمع في مرحلة تاريخية محددة ، بدل الاعتماد على نظرية صالحة في كل زمان ومكان ، لأن تلك النظرية إن وجدت فإنها تضع نفسها خارج التاريخ تماما.

العالم الثالث بين الهوية والطريق

وليس بوسعنا الإفاضة أكثر مما سبق في إطار هذه المقالة . ولا نشك لحظة في نقص عرضنا السابق لفكر ماركس. ونحسب أن القارئ يتساءل بحق ماذا بقى من ماركس وكيف نحدد تراثه الفكري وهو الرجل الذي انتسبت إليه أكبر الثورات التي تلت الثورة الفرنسية ونعني ثورة أكتوبر الكبرى ، وثورة الصين ؟ نقول في إيجاز نرجوه غير مخل أن الماركسية نسق للفكر والفعل Un système de pensée et d'action يتميز بتكامله داخليا مع انفتاحه على قضايا لم يطرحها التاريخ على ماركس نفسه بإعمال مقولاته الأساسية في المنهج الجدلي وفي التحليل الاجتماعي وفي الربط المستمر بين الفكر والممارسة. وهو في كل هذا فريد بثرائه وجدته التي تكاد لا تبلى . وقد قلنا أن هذا النسق صيغ في أوروبي وفي مرحلة معينة من تطور الفكر في أوروبا وكذلك التطور الاقتصادي والاجتماعي ، وعلى من يريد إعمال النسق أن يميز في داخله بين ما يراه عالميا ، كما نرى فيزياء أينشتين ، وبين ما هو عارض أو محلي (لا سيما في الحالات التطبيقية). ويزيد الأمر تعقيدا أن خلفاء ماركس في أوروبا قد اختلفوا حول دلالات أفكاره وحول تطبيقها في مستهل القرن الحالي اختلافا شديدا ، برزت فيه أسماء أصبح كل منها علما على مدرسة معينة في معالجة التراث الماركسي في مواجهة الواقع . ووصلت هذه الخلافات مستوى عاليا من الحدة في نهاية القرن الماضي حيث ظهر لأول مرة تعبير " أزمة الماركسية " (١٩) على أنها أزمة فكرية وسياسية تفجرت داخل أول وأقدم حزب اشتراكي " الحزب الديموقراطي الاجتماعي الألماني " الذي ظهرت فيه اتجاهات كل من برنستين (الذي وُسم بالمراجعة والتخلي عن ثورية ماركس) وكاوتسكي وروزا لوكسمبورج . ودخل المناقشة باسم الأممية لابريولا الإيطالي ولينين الروسي حتى تفسخت تماما الأممية الثانية . وكان فضل لينين

في هذه العاصفة الفكرية توجهه إلى تحليل الجديد في تطور الرأسمالية (مرحلة الاحتكار والرأسمالية المالية) وفي الأساس الفلسفي (الرد على مدرسة النقد الإمبريقي) ومعالجة المجتمع الروسي من زاوية التحليل الماركسي بالإضافة إلى مساجلاته مع المختلفين معه في الحزب الديموقراطي الاجتماعي الروسي أو في خارج روسيا. ويفوق هذا كله نجاحه في الممارسة بقيادة الثورة البولشفية وتأمين نجاحها واستمرارها في وجه الحرب الأهلية وحروب التدخل (١٤ دولة غزت أرض السوفيت) وفي وضع اللبنات الأولى في بناء مجتمع اشتراكي لم يكن له من قبل أي نموذج متكامل . فقد امتنع ماركس نهائيا عن البحث في صورة المجتمع الشيوعي الذي يدعو إليه حرصا منه على البقاء على أرض الواقع الصلبة التي تتيح له البحث الإمبريقي واختبار النتائج ، ولتبقى الاشتراكية العلمية بعيدة تماما عن أي فكر طوباوي . فكان على لينين ورفاقه أن يبتدعوا ، وكل إبداع معرض للنجاح والإخفاق ، وله نصيبه من الخطأ والصواب . ولكن يبقى من ذلك الجهد الإبداعي مولد مجتمع على سدس اليابسة له سمات تميزه جذريا عن المجتمع الرأسمالي . وأخيرا انحصر الاجتهاد الخلاق في دائرة تحيط بالحزب السوفيتي وبداخله مدى حياة لينين . وليس في تسليم الأحزاب الشيوعية الأخرى بالدور القيادي للحزب الذي حقق الثورة بالفعل ثم صمد للنازية ودحرها ما يمكن أن نعده غريبا. ووجه الأسى الوحيد هو بروز دور السلطة في عهد ستالين في حسم قضايا الفكر ، وأن الابتعاد عن الخلافات الفكرية أوقف بالفعل الاجتهاد في العلوم الاجتماعية حتى أننا وبعد سبعين عاما من الثورة البولشفية لا نجد مؤلفا واحد في أمور مثل " النظرية الخالصة للاقتصاد الاشتراكي "، وفي دراسة سلوك المستهلك في مجتمع اشتراكي ... إلخ . كما أن فقر المناقشات الماركسية الأصيلة دفع ببعض الأفكار الأوروبية السابقة للماركسية إلى تفكير الماركسيين . ونذكر هنا ظاهرتين خطيرتين . فقد رأينا الموقع الذي تحتله الطبيعة في تحليل المجتمع عند ماركس نفسه ، ومع ذلك انزلق الماركسيون إلى القول بأن الطبيعة ليست دائما في مصلحة الإنسان وأن حرية الإنسان تكتمل بسيطرته على الطبيعة ونسى القوم تماما قول ماركس : " حين يدرس الإنسان الطبيعة فان الباحث وموضوع البحث شيء واحد identical ". والظاهرة الثانية توهم إمكان تحقيق جنة على الأرض ، أي مجتمع منسجم خال من التناقضات تسوده الفضيلة والمحبة ويمثل نهاية التاريخ أو نهاية شقاء الناس . ويرجع جذر هذا التفكير إلى عصر النهضة . فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى تعلم الفقراء أنهم أحباب الله لأن الجنة تنتظرهم بلا حساب (بعكس سادة الاقطاع). ومن ثم فإن الفقر نعمة لا يجوز رفضها أو النضال ضدها. وجاء الفكر البورجوازي بمقولة " الجنة العلمانية " (Secularization of Paradise) أي إمكان أن

يسعد الإنسان على هذه الأرض السعادة الكاملة . وقوي هذا الاعتقاد باستناده إلى مكتشفات العلم وتطور التكنولوجيا وانتشار الصناعة وإخضاع بقية الكرة الارضية لسلطة الدول الأوروبية .... إلخ ، مما أدار رأس البورجوازية الأوروبية ومفكريها وما زال الفكر البورجوازي يؤمن بأن الرأسمالية مجتمع الحرية والتكافؤ والتقدم المطرد ، بأنه الصورة الطبيعية للمجتمعات ؛ ما قبلها غير طبيعي كان لابد أن يزول ، وما بعدها مخالف للطبيعة لا يمكن أن يستمر. أما ما بقي من فقر وعوز حتى داخل أمريكا فالزمن بما يحمله من تقدم كفيل بتصفيته . وقد تبنى كثير من الماركسيين الأوروبيين هذا التفكير وتصوروا أن المجتمع الاشتراكي ليس مجتمع تناقض ولا صراع ولن يصادف مشكلات معقدة وسيقدر دائما على التغلب على أي مصاعب بسرعة وفاعلية . وكان هذا الموقف نفيا لمفهوم تطوير البشرية الذي حكم النسق الفكري والفعلي الماركسي في حياة المفكر الكبير الذي قال : " الشيوعية هي الشكل الضروري والعنصر الفعال للمستقبل القريب ، ولكن الشيوعية في ذاتها ليست غاية التطور البشري ولا الشكل النهائي للمجتمع البشري" .(٢٠)

وقد تلقينا في العالم الثالث كل ما سبق على أنه الماركسية . وقد أقبلنا عليها لأننا وجدنا فيها إجابات على قضايا التحرر الوطني والاجتماعي والفردي لم نر لها مثيلا في الفكر الاستعماري الاستعلائي الذي كنا نعاني منه. لقد رأي جيلي في النصف الثاني من الأربعينات الصورة الايجابية للتقدم الأوروبي (فنحن تلاميذ طه حسين ومصطفي عبد الرازق والعقاد وباقي المدرسة الليبرالية) كما أتيح لأعداد منا أن تسافر إلى دول الغرب للدراسة ومخالطة أهلها والارتواء من حضارتها. ولكننا أيضا سمعنا وقرأنا ورأينا أبشع صور العنف العنصري النازي في أوروبا ، وقرأنا لأوروبيين كتبوا عن نهاية الحضارة الغربية . كما شهدنا دولة واسعة الأرجاء كثيرة السكان شعارها أن كل الشعوب سواسية وتقيم نظمها الاقتصادية والاجتماعية على توجهات أنبل من مجرد تعظيم الربح وترفض الظاهرة الاستعمارية جملة وتفصيلا. ثم طالعنا في أدبيات الماركسية فضحا لحقيقة الاستغلال المفروض على المستعمرات وعرفنا أن الاحتلال أو السيطرة السياسية ليست إلا وسائل لاستغلال المستعمرات اقتصاديا ووضعها في خدمة الاقتصاد الاستعماري : نهب المواد الأولية ؛ المستعمرة سوق للمصنوعات الأوروبية ومن ثم لا يجوز لها أن تنشيء صناعتها ؛ شعب المستعمرة يقدم الأيدي العاملة الرخيصة ...إلخ . والواقع أن المتفوقين من أبناء جيلي كان أمامهم خيارات ثلاثة : إما البقاء نهائيا في أوروبا للتمتع بالمدنية والثقافة العالية مع حمل أسمائهم العربية كالعاهة تذكّر أهل البلد وأصحاب الأسماء بأنهم دخلاء ، وإما العودة والانخراط في مجتمع متخلف فاسد مستندين على ما تلقوا من معرفة

ومقدمين ما يلزم من انتهازية ليصيبوا أماكن بارزة لها دخل كبير ، وإما النضال لتغيير ذلك كله مع الشعب . وبهذا الاختيار ينقب المثقف في التراث الغربي عن كل ما فيه من دعوة لتحرر الفرد والمجتمع ابتداء من شعارات ١٧٨٩ إلى شعارات ١٩١٧ وما سبق كليهما وكان له أثر في أيهما . ذلك لأن المتفحص في التراث الغربي لابد أن يصدمه الاستيلاء على أرض الغير ومطاردة أصحابها حتى كادوا يفنون (ما فعله الأوروبيون بالهنود الحمر في الأمريكتين وكذلك بسكان استراليا ونيوزيلندا الأصليين) وأن يستنكر تجارة الرقيق على نطاق واسع تخطفهم من أفريقيا وتشحنهم للأمريكتين وأن يذهل أمام التمييز العنصري الذي لم تخف حدته في الولايات المتحدة الأمريكية إلا في الستينات من القرن العشرين . وكيف ينسى العربي بسهولة أن المارشال اللنبي قال عند دخوله القدس في ١٩١٧ " هذه نهاية الحروب الصليبية "، وقال قرينه الفرنسي أمام المسجد الأموي بدمشق " يا صلاح الدين ها نحن هنا ". ثم ألا يلمس كل مثقف منا عايش أهل الغرب نظرتهم البشعة للإسلام والمسلمين.

أليس صحيحا أن دراسات العلوم الاجتماعية كلها يشوبها التمحور الذاتي الأوروبي (Eurocentrism) . ونحن لسنا بصدد أعمال عفوية ارتكبتها جيوش الأوروبيين بل إن أصول التمييز العنصري مستقرة ، في الفكر الغربي من قديم . فحين يتحدث فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر عن الاستبداد ينعتونه غالبا بالشرقي . وفولتير دافع عن صديقته كاترين الثانية قيصرة روسيا الجبارة فتحدث عن فضائل المستبد المستنير. فما يجوز لها كان مرفوضا إذا أتاه شاه الفرس أو سلطان آل عثمان . ألم يتقبل الغرب باهتمام كبيركتاب الكونت الفرنسي جوبينو **مقال في عدم تكافؤ الأجناس البشرية** الذي أسس عليه هتلر دعوى التفوق الآري[٢١] الذي باسمه أباد النازيون ملايين البشر . وأليست عنصرية البيض في جنوب أفريقيا والصهاينة في اسرائيل مستمدة من التراث الأوروبي ؟ وهذه العنصرية لم تكن معروفة في الامبراطوريات القديمة لدى الفرس أو المغول أو التتار ولا بالطبع في الامبراطورية العربية الإسلامية . لقد عرفت تلك الامبراطوريات التعصب لأسرة الفاتح وأهله الأقربين ثم لقبيلته ولكنها لم تحاول أن تؤصل هذا التعصب علميا كما حاولت أوروبا . فالعنصرية الأوروبية تزعم أن تفوق الاجناس وتتابعها النزولي على سلم الكفاءة البدنية والذهنية ليس محكوما بظروف جغرافية أو مناخية أو تاريخية ولكنه صفات وراثية . ومن ثم حذر العنصريون من مخالطة الأجناس الأدنى وحاربوا ذلك الاختلاط عملياً بنسق كامل من القيم والقوانين ، وحذر " مفكروهم " من اختلاط الأنساب وما يحمله من مخاطر على الجنس الآري الخالص. ومن أحداث الثمانينات ظهر على المسرح السياسي في أوروبا وشمال أمريكا حركات سياسية عنصرية وصلت شعبيتها

إلى حد ضمنَ لها التمثيل في البرلمان (٢٢). وفي مقابل هذا كله نجد ماركس يكتب قبل مائة وعشرين عاما يقول : إن البورجوازية في أوروبا الغربية " تفرض على كل الأمم تبنّي نمط الإنتاج الرأسمالي وترغمها على قبول ما تسميه المدنية في وسط شعوبها وعلى أن تتطلع طبقات منها لأن تصبح بورجوازية . إنها (البورجوازية الغربية) تخلق عالما على صورتها ... وكما جعلت الريف تابعا للحضر البورجوازي ، جعلت بلاد البرابرة وشبه البرابرة تابعة للدول المتمدينة ، وأمم الفلاحين تابعة للبورجوازية ، والشرق تابعا للغرب"(٢٣) وإذا تركنا جانبا ترديد ماركس لألفاظ كانت سائدة في عصره وهي مرفوضة منا مثل البرابرة وشبه البرابرة ، نجد حقيقتين مازلنا نعيشهما : الأولى هي توحيد الرأسمالية الغربية العالم كله في نمط إنتاج واحد لأول مرة في تاريخ البشر ، والثانية هي أن هذا التوحيد يتم في إطار علاقة سيطرة/تبعية بعيدا عن أدنى تكافؤ . وقد تصدى ماركسيون في القرن العشرين (أهمهم الأمريكي بول باران ، والفرنسي شارل بتلهيم) لتحليل مفصل لهذه العلاقة حين صاغوا مفهوم " الفائض الاقتصادي " الذي هو أوسع من " فائض القيمة " الذي يميز النظام الرأسمالي . فكل مجتمع ينتج أكثر مما يستهلك يحقق فائضا اقتصاديا تعيش عليه الفئات والطبقات غير المشتغلة بالإنتاج : الحكام ، الجنود ، الكهنة ومن في خدمتهم على سبيل المثال . وفي عصور ما قبل الرأسمالية حين كان ملك دولة معينة يفتح دولة أخرى يفرض على أهلها مجتمعين إتاوة تسدد له عن مجموع أهل البلد ، أو ضريبة على الرؤوس يدفعها كل ذكر بالغ أو أي " توليفة " منهما فانه يقتسم مع أهل البلد ذلك الفائض الاقتصادي ويسمي نصيبه الجزية Tribute (مثل تلك التي كانت تدفعها مصر للدولة العثمانية في أوائل القرن الحالي) ويمكن بمثال عملي بالأرقام أن نعطي صورة تقريبية لنهب الدول الرأسمالية لجزء ضخم من الفائض الاقتصادي المتحقق في بلدان العالم الثالث ، ففى عام ١٩٨٨ بلغ صافي ما حولته تلك البلدان إلى الدول الرأسمالية بصفة خدمة دين أو تسديد أقساطه أو أرباح عن استثمارات غربية فيها بعد خصم ما تلقته في نفس السنة من قروض ومعونات واستثمارات جديدة بحوالي ٥٠ مليار دولار. ويجب أن نضيف إلى هذا الرقم ما حققته بلدان العالم الثالث من خسائر نتيجة لانهيار أسعار المواد الأولية التي تصدّرها وتقدر بحوالي ٦٠ مليار ، وتكتمل الصورة برقم رؤوس الأموال المهاجرة للاستثمار في الدول الرأسمالية وله معدل سنوى يتراوح في الثمانينات بين ٤٥ و٨٠ مليارا ، أي أن الجنوب قد موّل الشمال في سنة واحدة بما يقدر بأكثر من ١٥٠ مليار دولار !

وفي حقيقة الأمر لا يمكن تقييم نمو وتطور وتعاظم الرأسمالية بدون أن نأخذ الظاهرة الاستعمارية في الحسبان. فأول تراكم لرؤوس الأموال النقدية

التي استثمرت بعد ذلك في التجارة والصناعة جاء من الشرق الأدنى حين نهبه الصليبيون ، ثم من كميات الذهب والفضة التي اغترفتها أوروبا من العالم الجديد . كما أنها استطاعت تحويل الاختراعات إلى صناعات تستخدم مواداً أولية غير أوروبية نتيجة للحملات الاستعمارية التي وفرت لها المواد الأولية بأبخس الأسعار ، أصبحت المستعمرات سوقا واسعة لمنتجات الصناعة الأوروبية . وترتكز المعجزة الأوروبية على نجاح عدد محدود في البداية من دول غرب أوروبا التي حولت التكاثر المالي (وفرة الذهب والفضة) إلى تراكم رأسمالي باستثماره في إنشاء المصانع اليدوية (manufactures) ثم المصانع الآلي (usines) . وفي مقدمة تلك البلدان تظهر فرنسا وهولندا وإلى حد ما إنجلترا . أما إسبانيا سيدة أوروبا في ذلك الوقت والتي كانت تمتلك (بعد وحدتها مع البرتغال) كل أمريكا الجنوبية وأمريكا الوسطى بما في ذلك أرض أصبحت بالحرب جزءا من الولايات المتحدة (أريزونا ، نيومكسيكو ، فلوريدا ، كاليفورنيا) اكتفت بالتكاثر المالي الذي كان يمكّنها من شراء ما تشاء من بلدان أوروبا الأخرى . وقد انهار وضع إسبانيا بنضوب موارد الذهب والفضة . وحين اندفعت إنجلترا في التصنيع وخاصة بعد اكتشاف الطاقة البخارية ، أهملت الزراعة واستوردت من المستعمرات معظم ما كانت تحتاجه من الغذاء بأبخس الأسعار . وبهذا زادت أعداد الطبقة العاملة ولم تزد أجورها مما قدم للصناعة خدمة نادرة . وأخيرا وليس ذلك أقل الأمور أهمية ، تمكنت أوروبا الغربية من تهجير فقرائها إلى مستعمراتها الاستيطانية في أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا ونيوزيلندا وجنوبي أفريقيا . وقد خفضت هذه الهجرة من عبء الإعالة الاجتماعية وأبعدت شبح الثورة . ومازال سحب نسبة كبيرة من الفائض الاقتصادي المحقق في بلدان العالم الثالث يغذي الاقتصاد الرأسمالي العالمي بما مكّن الدول الرأسمالية من رفع أجور العمال وتحسين مستوى معيشتهم على نحو ملموس دون أن تتنازل عن شيء من فرص تعظيم الربح .

ومن هذا الارتباط الخلفي بين نمو الرأسمالية وتقدمها وبين سيطرتها على العالم الثالث يتضح أمران في غاية الأهمية حاولت كتابات أهل الغرب إعماءنا عنهما بكل فصل عن التنمية:

الأول : إن تخلف العالم الثالث ليس ظاهرة تأخر تاريخي ، وإنما هو الوجه الآخر لعملية تاريخية واحدة هي نمو وازدهار الرأسمالية العالمية . فبلادنا لم تترك وشأنها فعجزت أو قصرت ولكنها كانت ضحية لعملية تنمية عوجاء أخضعت اقتصادها لصالح الدول الاستعمارية ، فنمت من قطاعات النشاط الاقتصادي ومجالات التطور الاجتماعي ما خدم الاستعمار بتوفير مواد أولية أو بفتح سوق لصادراته الصناعية ، في حين أهدرت القطاعات الأساسية

للتنمية الذاتية ، كما أهمل الترابط بينها ، وسادت الاختلالات الصارخة الاقتصاد والمجتمع عموما. ويترتب على هذا الفهم لحقيقة الأمور عبثية الاعتماد على الرأسمالية العالمية في تحقيق تنمية شاملة ومطردة . وكل مساعدات الدول الرأسمالية تخدم مصالحها وتزيد نصيبها في الفائض الاقتصادي وتدفع بمجمل جهود التنمية إلى مسالك مسدودة.

الثاني: إن طريق النمو الرأسمالي مسدود أمام دول العالم الثالث . فتلك الدول ليس لديها مستعمرات وقد رأينا دور المستعمرات الجوهري في نمو الرأسمالية الغربية وفي تحسين مستوى معيشة غالبية السكان والتخفيف من حدة الصراع الطبقي والتخلص من آثار أي زيادة كبيرة في السكان . فلم تبن أي دولة رأسمالية متقدمة نموها الكبير بمواردها الذاتية وحدها ولا استطاعت أن تبقي الصراع الطبقي داخلها في حدود عدم الإطاحة بالرأسمالية. وتأكيدا لهذا المعنى لابد من شيء من الإيضاح لما يعترض به البعض بقولهم هذه الدولة أو تلك لم يكن لها مستعمرات ، ويشار في العادة إلى الولايات المتحدة قبل كل شيء على أساس أنها لم تكن تملك امبراطورية استعمارية مثل بريطانيا وفرنسا. ولابد أن نذكر أن الولايات المتحدة كدولة قامت على الاستعمار الاستيطاني الذي شرّد الهنود الحمر وقتلهم واستولى على أرضهم. كما أن المستعمرات الأمريكية بعد أن استقلت عن بريطانيا حاربت في ١٨٤٦ المكسيك واحتلت عاصمتها ولم تنسحب إلا بعد أن أرغمت الحكومة المكسيكية على التنازل لها عن الأراضي التي تشكل ولايات تكساس.ويوتاه وأريزونا ونيومكسيكو وكاليفورنيا . وفي نهاية القرن حاربت إسبانيا واستولت على ما بقي لها من مستعرات : كوبا وبورتوريكو والفلبين كما أنها أعلنت بلسان الرئيس مونرو في ١٩٢٣ " إن القارتين الأمريكيتين بحكم أوضاع الحرية والاستقلال التي اكتسباها وحافظا عليها لن تعد بعد الآن موضوعا لأي استعمار أوروبي " .(٢٤) وبتدخلاتها العسكرية المتكررة في أمريكا اللاتينية وضغوطها السياسية أدخلت الولايات المتحدة مجمل أمريكا اللاتينية في منطقة نفوذها الاقتصادي ضاربة بذلك أول مثل تاريخي على ما أسماه البعض الاستعمار الجديد ، أي السيطرة الاستعمارية التي تبقي على مظاهر الاستقلال السياسي للدولة مع إخضاعها لمصالح الولايات المتحدة الاقتصادية ونفوذها السياسي المعزز بأسطول ضخم وجيش قوي . ويذكرنا بعض المعترضين بحالة اليابان ، وينسون أن هذا البلد الذي بدأ نموه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر احتل منذ أوائل القرن العشرين تايوان وكوريا بالكامل وانتزع من الصين جزءها الشمالي المسمى منشوريا ، ثم غزا الصين نفسها في أواسط الثلاثينات.

وهنا يثور السؤال الخطير : ماذا يبقى لبلدان العالم الثالث كطريق للتنمية ولتصفية " الفقر والجهل والمرض" كما كانت خطابات العرش في مصر الأربعينات تردد الكلمات ولا تغير شيئا من الوقائع ؟ نعتقد اعتقادا جازما أن الطريق الوحيد الذي يبقى فيه أمل كبير في النجاح هو طريق التنمية المستقلة المفضية عند درجة كافية من نمو قوى الإنتاج إلى الاشتراكية (٢٥). ولا يتسع المقام هنا لتفصيل ما أعنيه ولكنني أجتريء أمرا جوهريا وهو أن التنمية المستقلة لن تنجح إلا في إطار ديموقراطي كامل وبمشاركة فعلية من الجماهير في كل المواقع وعلى مختلف المستويات في اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية والتنظيمية . وأركز في هذا الصدد على أن الضمان الوحيد ضد البيروقراطية هو المشاركة الشعبية. ولن استجيب هنا لتساؤل البعض عن تمسكي بالاشتراكية في ضوء ما يجري حاليا في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية ، فلا فسحة لذلك في هذا المقال . ومع ذلك فالأهم عندي أننا كماركسيين مصريين وعرب نحس بقدرتنا على التعامل المباشر مع النسق الفكري والفعلي الماركسي دون وساطة أيا كان احترامنا لمصدرها.

هذا عن طريق العالم الثالث كما نراه . ويبقى أن نوضح قضية التنمية والهوية الحضارية ونبدأ بأن اتباع الطريق الرأسمالي في التنمية لو فرضنا جدلا إمكان ذلك يفضي بالضرورة إلى اضمحلال الهوية الحضارية لمختلف الشعوب التي تسير فيه . فالإنتاج الرأسمالي الكبير قام على التنميط (standardization) وهو يطحن كل القيم ليعيد صياغتها وفقا للقيم اللازمة لتطور الرأسمالية . واعتزاز اليابانيين البالغ بحضارتهم وما توارثوه جيلا عن جيل من أنها أرقى حضارات البشرية لم ينجح في صيانة الأجيال الشابة من القيم الأمريكية. وينشغل أولو الأمر في اليابان وكذلك مفكروها بقضية العلاقات بين الحضارات وكيف تستمر دون أن تسحق واحدة منها الأخرى . والطامة الكبرى في بلدان العالم الثالث هو أن محاكاة الغرب تبدأ في الشكليات المتعلقة بالملبس والمأكل وطول الشعر وقصره ثم الإقبال الشديد على سلع الاستهلاك المعمرة في حين يؤدي نفس الانبهار بالمسئولين إلى الاعتماد الكامل على الخبرة الأجنبية بما يُبقي بلادهم خارج معركة التقدم العلمي التكنولوجي . وبعبارة أخرى لو نجحنا اقتصاديا - وهو مستحيل - في أن نحقق مستويات الإنتاج والدخل المتكافئة لما يسود دول الغرب فإننا نكون في الوقت نفسه أصبحنا مسوخا لأهل الغرب ؛ لسنا مثلهم تماما (ولاسيما في القدرة علي التجديد والإبداع) ، ولا نحن بقينا على صلة بحضارتنا الأصلية بحيث يمكن أن نستند إليها في مقاومة التغربن (westernization) والاستلاب الحضاري . وعلى العكس ليس للاشتراكية نموذج واحد صالح لكل زمان ومكان. بل إن الصورة الاشتراكية لأي مجتمع تتحدد معالمها بخصوصية

المجتمع عند بناء الاشتراكية في الفترة التاريخية المحددة التي يتم فيها التحول. كما أن جوهر الاشتراكية يعني التحرر من الاستغلال الاقتصادي والقهر السياسي والظلم الاجتماعي والانحطاط الحضاري . وهي لا تنجح في اطراد إلا بالدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في التمهيد للاشتراكية ثم في بنائها. كما أن الحداثة الحقة ليست النقل عن الآخرين نقلاً أعمى ، وإنما هي استرداد الحضارة لقدرتها على التجديد والإبداع بتخليها عن كومة القيم السلبية وتوظيفها القيم الإيجابية لصالح التقدم والتحرر والعدل .

وكخاتمة لهذا المقال لابد أن نحدد موقفنا من قضية تعاظم الاعتماد المتبادل عالميا وتطور الأمور في اتجاه "عالم واحد" ونحن لا نتجاهل إطلاقا العوامل الموضوعية التي تدفع في هذا الاتجاه . ولكننا نرى أن ذلك لا يجوز أن يتم على حساب الفقراء في الأرض والغالبية المستضعفة بين سكان العالم . فلن يكون حال العالم الواحد أفضل من تعدد العوالم الحالي مالم يصف التخلف ومُركَّب الفقر والجهل والمرض المريع حتى يكون سلام في الأرض . كذلك نرفض أن تكون الحضارة البشرية المرتقبة محصلة لغلبة حضارة معينة وفرضها نفسها على كل الحضارات . وعلى العكس نرى أن التعامل المتكافئ بين الحضارات المتجددة هو وحده الذي يمكن أن يثري الحضارة البشرية ويرفعها إلى آفاق يصعب أن نتخيلها الآن .

هوامش:

١- يفضل في ترجمة alienation لفظ استلاب على كلمة اغتراب . فالتعريف الهيجلي للظاهرة هو أنها "الظروف التي تجعل قوى الإنسان ذاته تبدو وكأنها تعيش بذاتها كقوى ونظم تحكم فعله".

٢- تقديم الطبعة الثانية لكتاب **رأس المال** (١٨٧٣) . راجع :

Karl Marx, *Le capital*, tome 1 (Paris : Editions Sociales, 1963) .

٣- كتب وهو في السادسة والعشرين عن عزمه على أن ينشر "في عدة كتب مستقلة نقد القانون والأخلاق والسياسة ... إلخ ، وفي النهاية في كتيب خاص العلاقات المتداخلة في الكل والعلاقات بين الأجزاء المختلفة مع نقد المعالجة التأملية لكل تلك المادة". راجع : مذكرات ماركس الاقتصادية المنشورة في **مخطوطات ماركس الاقتصادية والسياسية** .

٤- راجع :

A. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (1767).

J. Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771) .

S. N. H. Linguet, *Théories des lois civiles* (1767).

٥- وأشهر مثال على ذلك كتاب روسو **العقد الاجتماعي** .

٦- راجع :

K. Marx, *Grundrisse* , tome I (Paris: Editions Sociales, 1980).

٧- رسالة ماركس إلى ويدميير المؤرخة ٥ مارس ١٨٥٢ ؛ راجع مراسلات ماركس.

٨- ونذكر في هذا الصدد أن مجموعة من السانسيمونيين قد تركت فرنسا بعد خيبة أملهم في ثورة يوليو ١٨٣٠ إلى مصر . وقد حاولوا تطبيق منهجيتهم في ظل دولة محمد علي وابراهيم . وكان من أبرزهم لينان دي بلفون (باني القناطر الخيرية) ومهندس الري الكبير جراسيان .

٩- راجع :

K. Marx, *Le capital* , tome I .

١٠- راجع :

K. Marx, *Grundrisse* .

١١- صاغ بليخانوف هذا الاسم بعد موت ماركس نفسه بأكثر من عشر سنوات . راجع :

G. V. Plekhanov, *Essays on the History of Materialism* (1896).

١٢- من التعبيرات الماركسية التي أثارت خلطاً كبيراً بين الماركسيين فيما بعد تعبير: "Man appropriates nature to satisfy his needs."

فأحد معاني هذا الفعل في اللغة الإنجليزية يفيد التملك ، وتحت تأثير المفهوم البورجوازي عن "سيطرة الإنسان على الطبيعة" قال كثير من الماركسيين أن الإنسان يمتلك الطبيعة . ولكن حقيقة الأمر هي أن ماركس كان يريد المعنى الأصلي للفعل وهو make proper أو تحوير وتهيئة ما يؤخذ من الطبيعة . والدليل على ذلك أنه يستكمل الغرض بقوله أن الإنسان حيوان صانع لأنه بعمله يصنع من مواد الطبيعة أشياء تشبع حاجاته homo faber .

١٣- الإنتاج production ثم التناسل reproduction ، وقد أثارت الكلمة الأخيرة خلطاً لأنها في الواقع تعني شيئين : زيادة كمية الإنتاج في كل دورة إنتاج والتعويض عن الموتى بمواليد جدد .

١٤- راجع على سبيل المثال :

F. Braudel,*Civilisation materielle, économie et capitalisme, XVI et XVII siècles* , 3 volumes (Paris: P. U. F., 1979).

١٥- بالألمانية Unterbau (مثل أساس المنزل في اللغة الدارجة) وقد ترجمت بالإنجليزية والفرنسية بكلمة infrastructure في مقابلة superstructure التي نذكرها في (ب).

١٦- راجع :

K. Marx, *Le capital* , tome I.

١٧- لم يقع ماركس في خطأ لوك وروسو وأضرابهم الذين تصوروا العصور الأولى من حياة البشر على الأرض محكومين بقوانين الطبيعة وحدها عصراً ذهبياً من حيث الحرية ورخاء العيش . وربما في حرصه على إضافة البدائية أكثر من مجرد التحديد الزمني : التذكير بأنها عاشت ظروفاً شاقة .

١٨- راجع :

N. Danielson,*Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs* (Paris : Editions Ouvrières, 1902).

١٩- راجع : اسماعيل صبري عبد الله ، "اللينينية وأزمة الماركسية الراهنة" ، مجلة **الطليعة** القاهرية (ابريل ١٩٧٠) .

٢٠- راجع :

K. Marx, *Grundrisse* , tome II.

٢١- راجع :

J. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855).

٢٢- تزعّم وزير التعليم الفرنسي في أواسط الثلاثينات مشروع إصدار موسوعة فرنسية جديدة تذكّر بموسوعة القرن الثامن عشر . وأعطيت مسئولية إنجاز المشروع لهيئة غير حكومية تُسمى "الاتحاد العقلاني الفرنسي". وقد أعدت هذه الهيئة مادة الموسوعة مقسمة على أساس موضوعي لا يراعي الترتيب الأبجدي . وقد خصصت الجزء الأول لموضوع "الفكر" وفي أوله نقرأ أن الفكر نوعان : الفكر المنطقي ، ويتمثل في الفكر الأوروبي من الإغريق إلى الوقت الحاضر ، والفكر السابق للمنطق وهو الفكر الشرقي ، هكذا في تعميم فريد . وقد نسي الأساتذة الكبار المتحررون من أية قيود كنسية أن موسوعتهم تضم علماً كاملاً وضعه العرب ومازال يحمل اسمه العربي حتى الآن : "الجبر" ،

وأن الكيمياء مشتقة في الأصل من "كيمي" ، الاسم الذي كان يطلقه المصريون القدماء على وطنهم ، وأنهم يحسبون بأرقام عربية لم يعرفها الإغريق ولا الرومان ....!

٢٣- راجع :

K. Marx & F. Engels, *Le Manifeste communiste* (Paris : Editions Sociales, 1947).

٢٤- حين اشتد التنافس على اقتسام العالم بين الامبراطوريات الاستعمارية ، كان يطلق على ما بقي من أقطار لم يرفع عليها علم أوروبي أو أمريكي تعبير "أرض بلا صاحب" No Man's Land لأن سكانها غير البيض لا يحسبون من البشر .

٢٥- راجع : اسماعيل صبري عبد الله " التنمية المستقلة" في كتاب **الحركة التقدمية العربية** الذي أصدره منتدى العالم الثالث في ١٩٨٧ ونشره مركز دراسات الوحدة العربية .

الانعكاس والانعكاس الأدبي

فيصل درّاج

تشكل مقولة الانعكاس ، في التصور الماركسي، المتكأ الأساسي للممارسة الأدبية : يعكس العمل الأدبي الواقع بقدر ما يكون هذا العمل ذاته انعكاساً لواقع محدّد . لا تقوم المسألة في الركون إلى مقولة أو في القبول بها ، بل تقوم أولاً في شكل استقبالها والتعامل معها . لقد أخذ النقد الأدبي الماركسي العربي بمقولة الانعكاس وسعى إلى تطبيقها ، لكنه لم يكن يأخذ بدلالتها الموضوعية ، بل بشكل محدّد لها سمته الاختزال والتبسيط . يكون العمل الأدبي في إيديولوجيا الاختزال مرآة للواقع ، ويكون الواقع مرآة للعمل الأدبي . يتناوب الواقع والكتابة على وضع المرآة ، فيتطابقان وتضيع الحدود بينهما ، بل يبدو كل منهما علاقة منفصلة عن الأخرى لا توحدهما إلا المرآة . وإذا كان دور الممارسة النظرية الكشف عن الوحدة والتناقض في ممارسة اجتماعية محددة ، فإن مقولة الانعكاس ، وفي استقبالها الماركسي العربي ، لم تكن تبحث عن الوحدة والتناقض في العمل الأدبي وشروطه الاجتماعية بقدر ما كانت تكتفي بعلاقة ميكانيكية تربط الطرفين، سمتها الأولى إقصاء مفهوم : السببية الاجتماعية

أسئلة الانعكاس البسيط

كتب محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس في كتاب **في الثقافة المصرية** : " وبالإختصار هناك شعب بأسره يضطرب بالحياة والقلق والتطلع إلى المستقبل ، ومثل هذه الحياة ، مثل هذه الملايين من أبناء الشعب تستطيع أن تزوّد الفنان بمادة حيّة لفنه لو شاء هو أن يختار ".[١] يأخذ الانعكاس شكل علاقة أحادية البعد بين " شعب " و"فنان" أو بين قارئ وكاتب ، أي بين كيانين مجردين لأن هذا التصوّر المختزل للإنعكاس ينسى الشروط الاجتماعية المشخصة لإنتاج الكتابة والقراءة . ويصل الاختزال إلى نهايته ، أي إلى

مثالية مغلقة ، حين يعتبر الكاتب جذراً لذاته ، يمارس الاختيار الطليق ، ويحدّد بداية كتابته ونهايتها

إذا كانت مقولة الانعكاس تعطي الواقع ، وهو كليّة معقدة ، موقع الأولوية في علاقته بالفكر الذي يعكسه ، فإن تصورّ العالم / أنيس يختزل الواقع المعقّد إلى جمع منقسم من البشر ، يكون بعضهم كاتباً ويكون الباقي موضوعاً للكتابة . يبدو الانعكاس علاقة ، أو صلة أحادية البعد ، بين قارئ وكاتب مفترضين . لكن هذا التصورّ ، الذي يظن أنه يتكئ على مقولة الانعكاس ، لا يمارس هذه المقولة إلا لينفيها ، لأن نسيان شروط إنتاج القراءة والكتابة نسيان للواقع ، أي إلغاء للشرط الأول الذي لا يقوم الانعكاس إلا به. يُرجع هذا التصورّ الواقع إلى فئتين من البشر ، لا يتحدّدان داخل السببية الاجتماعية ، بل يتجدّدان خارجها . وبسبب التحرر الوهمي من السببية يكون الكاتب حراً ، يختار ما يشاء حين يشاء ، بل يكون القارئ حراً في السؤال عن طموحه الذاتي ، الذي لم يَصُغه الكاتب ولم يعطه قواماً : " لماذا لم يحقق الأدب المصري كل ما كان يرجوه الناس من تعبير عن وجدانيتهم وعواطفهم"[٢] يكرر السؤال أسطورة الذات المبدعة الطليقة ، فالقارئ يعرف أن الكاتب لم يحقق طموحه كله ، والكاتب لم يقم بما كان باستطاعته أن يقوم به. يتجلّى الواقع في جمع من الإرادات الطليقة والرغبات السافرة ، فيصنع القارئ ، كما الكاتب ، تاريخه وفقاً لأهواء الرغبة والإرادة . وفي اتساع دور الإرادة ، كما الرغبة ، تتراجع إمكانية موضوعية الانعكاس ، وتنتفي موضوعية المعرفة بانتفاء الواقع الموضوعي الذي تقوم عليه.

تتضمن مقولة الانعكاس ، في بعدها الفلسفي ، سؤالين ، يُحيل أحدهما إلى موضوعية الواقع ، ويشير ثانيهما إلى حدود موضوعية الانعكاس. إن إرجاع الممارسة الأدبية إلى ذات مزدوجة (كاتب / قارئ) يلغي مقولة الانعكاس في بعديها المذكورين . تنهض الممارسة الأدبية ، في التصورّ السابق ، على ذات مزدوجة ، بلا تاريخ ، بل إنها تتحقق من وجهة نظر ذات عارفة شفافة ، لأن تلك الذات تكتب الواقع كما يريده " الوجدان " أن يكون . يقول حسين مروة : " إن الواقعية - في الحقيقة - تريد من الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها في خدمة الإنسان ، أي في خدمة طاقاته المادية والروحية جميعاً ، وأن يكون كل منها كذلك حافزاً حركياً وحيوياً يحفز هذه الطاقات المادية والروحية معاً في الانسان لإبداع أقصى ما يمكنها إبداعه من جمالات وخيرات ، ولرؤية أعمق ما يمكنها رؤيته من كنوز الخير والجمال في الحياة والكون " .[٣] يلتقي قول مروّة مع قول العالم وأنيس ، إذ تكون الذات المجردة المحور الذي تنتظم حوله العملية الأدبية . لا تحجب كلمة "

الواقعية " ، كما تعبير " وجدانيات الناس وعواطفهم" المرجع الذي تتكيء عليه ، وهو مرجع لا يقترب من الانعكاس المادي إلا ليبتعد عنه . وإذا بحثنا عن اسم لمرجع العاطفة والوجدان كانت الحقيقة هي الاسم المطلوب . والحقيقة مفهوم مثالي ، رغم هالة الاسم وأخلاقية الصورة . يطالب رئيف خوري (١٩١٢-١٩٦٧) في كتابه **الأدب المسؤول** الكاتب بالدفاع عن الحقيقة "مع العلم أن الحقيقة ليست واقع الحال وحسب ، بل هي الحال ،أيضاً كما يجب أن تكون ".[٤] إن البدء بالحقيقة ، وبواقع الحال كما يجب أن تكون ، لايشير إلى نظرية في الأدب بل يشير إلى وظيفة الكاتب في تصوّر أخلاقي للعالم.والتصورّ الأخلاقي يتعامل مع مفهوم الحقيقة ، لأن نقيض الحقيقة هو الكذب. والكذب ، كما الحقيقة ، لا يشرح الممارسات الاجتماعية ، والأدب ممارسة اجتماعية مشروطة بجملة من الممارسات الاجتماعية .

و قد تبدو ثنائية الحقيقة/الكذب نهاية وتتويجاً لتصوّر الانعكاس في شكله المختزل ، لكن تلك الثنائية ، وهي تصوّر مثالي بامتياز ، لصيقة بذاك التصورّ من البداية إلى النهاية . فمنذ البداية يدور العمل الأدبي بين قارئ يتطلع إلى تجاوز نقص يحيط به ، وكاتب قادر على كشف هذا النقص ، إن أراد ، وتعيين سبل تجاوزه . يشي هذا التصورّ بنزعة تقنية - أخلاقية ، فينقسم " الواقع " إلى كاتب وقارئ ، إلى وجدان وإلى قلم يصوغه ،إلى عواطف وكتابة . لكأن القارئ عاطفة غائمة ، ولكأن الكاتب عقل ووعي ينقل العاطفة الغائمة إلى مدار الوضوح . تتجاوز هذه القسمة ثنائية الكاتب / القارئ ، لتكون أساساً لتقويم العمل الأدبي في وجوهه كلها . إن اعتبار العمل الأدبي إنعكاساً للواقع ، بعد اختزال الواقع إلى قارئ وكاتب مجردين ، يقيم فصلاً فعلياً بين العمل والواقع ، بل يكون الفصل شرطاً أساسياً لتقويم العمل الأدبي . يصدر هذا الفصل عن ثنائية الحقيقة / الكذب : يكون العمل حقيقياً إن كان صدى للواقع ، شبيهاً به قريباً منه ، مطابقاً له ... ويكون كاذباً إن كان مختلفاً عن الواقع ، تشويهاً له ، بعيداً عن صورته ...... يصبح التشابه هو قاعدة الحكم ، لكن القبول بمبدأ التشابه يقتضي منذ البداية الاعتراف باللاتشابه ، وإلا كان التشابه معياراً بلا معنى . يلتقي هذا التصورّ، الذي يظن أنه مادي ، بفلسفة المثل الأفلاطوني ، حيث ينقسم العالم إلى مُثُلٍ نقية وأشياء تقترب من المثل ولا تصل إليها ، بسبب إختلاف الكيف .

يتحدّث افلاطون عن المُثُل والظلال ، وتتحدث مقولة الانعكاس ، في شكلها المختزل ، عن النموذج الأصلي (الواقع) وعن العمل الأدبي ، الذي يقترب من النموذج أو يبتعد عنه . لا يكون العمل الأدبي - هنا - جزءاً من الواقع بل موازياً له . فكما تتوازي المُثُل والظلال يتوازي الفكر والواقع ، لأن

الواقع جوهر والعمل الأدبي ظاهر صادق أو كاذب . يتحدد العمل الأدبي بما هو خارجه ، ويستقيم أو ينكسر وفقاً لمدى امتثاله أو رفضه لهذا الخارج ، فلا يكون العمل الأدبي أكثر من بقايا ، رواسب ، شذرات ، صور ... لخارج يختلف عنه في الطبيعة . هناك الواقع والفكر الذي يعكسه ، وهما متوازيان ، أو ينتميان إلى مستويين مختلفين . وهناك المضمون الذي تشكّله " رواسب الواقع " والشكل الذي يبنيه الفكر ، وهما متوازيان أو ينتميان إلى مستويين مختلفين .(٥)

إن مفهوم الذات الطليقة ، ذات بلا تاريخ ، هو المبتدأ الذي تصدر عنه كل الثنائيات المحتملة ، لأنه يعتقد أن الذات تعكس الواقع وفقاً لاختيار واع ورغبة حرة ومتحررة ، وقدرات محددة وبيّنة . ويكون دور هذه الذات محاكاة أو تقليد أو تصوير واقع خارجها ، أي أن دور الفنان/الكاتب صنع التشابه. إن نسيان تاريخ إنتاج الكتابة والقراءة يسبغ على الذات الحرة صفة الخلق ، ويمنح الأعمال الأدبية/الفنية صفة الخلود والسرمدية ، ويجعل من القيمة الأدبية / الفنية قيمة معيارية ، لأن الفنان يخلق ما يريد ، لا ما يسمح له الشرط الاجتماعي أن يخلقه . وتصور الانعكاس المختزل ، الذي يحتضن الخلق والأخلاق ، يترك جملة من الأسئلة معلقة في الفراغ : كيف يتم اختيار العناصر التي يعكسها العمل الأدبي؟ ما معايير موضوعية المحاكاة؟ وإذا كانت المحاكاة تعكس صورة الواقع فما العلاقة بين منطق المحاكاة ، وأساسه الصورة ، ومنطق المعرفة العلمية وأساسه المفهوم؟ ما العناصر المادية التي تدخل فعلا في بناء العمل الأدبي؟ هل ينطفئ العمل الأدبي بانطفاء زمانه ، ولماذا ينطفئ إذا كان الفنان خالقاً؟ هل تصدر فاعلية العمل الأدبي عن دقة الانعكاس أم عن تقنية التعبير؟ إن كان العمل الأدبي يستشرف المستقبل فكيف له أن يعكس ما لا يرى؟ ما حدود الاستقلال الذاتي للعمل الأدبي في علاقته بالنموذج الذي يحاكيه؟

بدءاً من المعطيات السابقة يمكن التمييز بين تصورين للانعكاس ، أحدهما مثالي والآخر مادي . تكون وظيفة الانعكاس ، في التصور الأول ، بسيطة ، ميكانيكية ، أحادية الجانب ، غير قابلة للانقسام ، فمقابل الواقع أو الموضوع يقف المبدع أو الذات ، يترجم كل منهما أقوال الآخر . أما في التصور الثاني ، فيكون الانعكاس مركباً ، يحيل إلى جملة من العلاقات المترابطة لا ذات فيها ولا مركز ، ويكون أولا موضوعياً لأنه جزء من الواقع المادي الذي يحدد في حركته الاجتماعية - التاريخية شكل الانعكاس. وإذا كان الواقع موضوعياً ، فإن الانعكاس الموافق له يتحدد في حقل الموضوعية أيضاً . ويمكن القول هنا : إن الانعكاس يمكن أن يكون موضوعياً ، أي محدداً

بالشروط الواقعية ، دون أن يكون صحيحا ، فالموضوعية لا تستدعي الصحة بالضرورة . يؤكد التصور الثاني موضوعية الواقع وموضوعية الانعكاس ، حيث ترتبط الموضوعية الأولى بمضمون الانعكاس ، وترتبط الثانية بشكله ، وتظل الموضوعية الثانية ، أي الشكل ، خاضعة أبداً للموضوعية الأولى . يمكن القول بشكل سريع : ترتبط موضوعية الانعكاس بمستوى الأدوات التقنية التي اتكأ عليها ، لكن هذه الأدوات لا يمكن معرفتها إلا بالرجوع إلى شكل الوجود الاجتماعي الذي أنتجها . وهذا يعني أن دراسة الانعكاس هي دراسة الشروط الاجتماعية - التاريخية التي أنتجت الانعكاس . إن مفهوم الشروط الاجتماعية - التاريخية ، وفي حدود الموضوع الذي نقاربه ، يأخذ أهمية خاصة ، لأنه يتضمن الطبقات الاجتماعية ، الإيديولوجيات الاجتماعية ، الإيديولوجيات الجمالية في الإيديولوجيات الاجتماعية ، صورة المقروء والمكتوب ، التقنيات الأدبية ، تاريخ الأدب والمعرفة ، ...إلخ . إن التذكير بالشروط الاجتماعية ، أو بعضها ، تذكير بالشروط التي تنتج الانعكاس وينتجها ، أي تذكير بجملة العلاقات التي تسمح بظهور شيء اسمه: عمل أدبي أو فني ، إذ لا يمكن مقاربة العمل الفني بدون مقاربة الإيديولوجيات العامة ، والإيديولوجيات الجمالية القائمة في مجتمع محدد ، لأن العمل الفني، في نظرية الانعكاس هو شكل إيديولوجي وسيرورة جمالية(٦).

في ديالكتيك الذات والموضوع يأخذ التصور المختزل بمبدأ الهوية ، ذات تدور حول موضوع أو موضوع تعبر عنه ذات ، فضاء بسيط أحادي العلاقة. أما في الانعكاس المادي فالهوية لا وجود لها لأنها تتشظى ، إذ يكون العمل الفني ممارسة اجتماعية في جملة من الممارسات الاجتماعية . وعندها يختلف السؤال باختلاف المقاربة . فعوضاً عن : كيف تخلق الذات الموضوع ؟ ويكون الصدق والحقيقة والموهبة هو الجواب ، يصبح السؤال : كيف يمكن أن ندرس تمفصل الأدبي والاجتماعي في داخل شكل إيديولوجي محدد هو الأدب؟ ويمكن لنا بعد التخفف من الإرادة والرغبة أن نعيد صياغة سؤال **في الثقافة المصرية** المشار إليه ، فينتقل من وضعه الأول :"لماذا لم يحقق الأدب المصري كل ما كان يرجوه الناس من تعبير عن وجدانياتهم وعواطفهم؟" ليصبح السؤال "ما جملة الشروط الاجتماعية التي لم تسمح للأدب المصري أن يتحول إلى أدب شعبي-وطني؟ وبذلك يتحرر السؤال من رغبة القارئ وعقوق الكاتب لينفتح على الشروط التي تنتج القارئ والكاتب معاً . لكأن الأدب لا يتحدد بذاته ، وهي غير موجودة على أية حال، بل بجملة من العلاقات تتمازج وتلتقي لتنتج موضوعاً يدعى : الأدب . يقوم السؤال الاجتماعي داخل مفهوم الأدب ، وهو سؤال بالغ التعقيد وكثير المستويات ، والعمل الأدبي لا يعطي معناه إلا بعد الكشف عن التحديد الاجتماعي القائم داخله والغريب عن أي تحديد

خارجي أو متعالٍ (٧).

لا تتكشف علاقة الواقع بالأدب ، إذن ، كلقاء ميكانيكي بين نسقين كل منهما خارج عن الآخر ، بحيث يمكن تحليل كل منهما بمعزل عن الآخر ، وعقد مقارنة لاحقة بعد التحليل ، لأن هذه العلاقة لا تتحدد إلا ك"تطور سيرورة صراع داخل الواقع نفسه" (٨) ، سيرورة صراع وتناقض في شروط مشخصة وعصر وسياق محددين ، لا مكان فيها لانعكاس مرآوي ، حيث يتأمل الواقع ذاته في صورة سكونية خلقها الأدب له . إن سؤال الأدب هو سؤال تاريخ المجتمع الذي أنتج الأدب ، وسؤال كهذا لا يجد جوابه خارج "أجهزة الدولة الإيديولوجية" و"الأجهزة الأيديولوجية للتربية والتعليم" ، وما يحتضن ذلك من أسئلة أخرى ، مثل اللغة الوطنية الموحدة ، الإصلاح اللغوي ، المجتمع المدني، خلق الجمهور المستهلك وتحقيق دورة الأدب الاجتماعية ، إنتاج المؤسسة النقدية ..إلخ. لقد أظهر ألتوسير أن الإيديولوجيا - "الوعي ، الافكار ، التصورات" - لا وجود لها خارج ممارسات محددة ، تتحقق بشكل مشخص في اجهزة الدولة الإيديولوجية التي تؤمن سير وفاعلية البنية الإيديولوجية الفوقية في مجتمع محدد . بهذا المعنى ، فإن الأدب ، من حيث هو شكل إيديولوجي ، يخضع لآلة إيديولوجية متميزة ، تنتج في داخلها صورة عن الأدب موافقة لأغراضها . وإذا كان من الممكن الحديث عن نمط الإنتاج الفني في نمط الإنتاج العام ، فإن الوقوف أمام الدولة الرأسمالية الكلاسيكية يسمح بالحديث عن الأجهزة الإيديولوجية المدرسية في أجهزة الدولة الإيديولوجية ، حيث تكون الأولى هي الموقع الذي ينتج تصور الأدب ودلالته. يقوم دور المدرسة في نظام الرأسمالية الكلاسيكية - كما تشير رينيه باليبار- إلى تعليم شكلين من استعمال اللغة ، لغة عادية مدارها الحياة اليومية ، ولغة نخبوية تحقق وظيفة المدرسة وتؤمن صورة طالب المدرسة ، والممارسة الأدبية تأخذ باللغة النخبوية ، من حيث هي المرجع الأساسي في اللغة ، أي أن المدرسة الرسمية ، وهي جهاز من أجهزة الدولة ، هي المرجع الذي يقرر لغة الأدب وتصور الأدب ومعناه (٩).

إن أجهزة الدولة الإيديولوجية - المدرسية هي الموقع الذي ينحل فيه سؤال: الأدب / الواقع . لكن هذا الحل لايتصف بالعمومية ، لأنه يوافق شكلاً محدداً من التطور الرأسمالي ، يقبل بمفهوم : الهيمنة الإيديولوجية الطبقية ، إذ تقوم المدرسة ، وبشكل لا متكافئ ، بإنتاج الكتاب والكاتب والجمهور . أما في شروط الرأسمالية التابعة ، فإن على السؤال أن يبحث عن إجابة أكثر تعقيداً ، إذ أن البورجوازية الرثة غير قادرة أصلاً على إنتاج الأدب، كما أن نزوعها الحرون إلى الديكتاتورية يلغي مفهوم الهيمنة ولا

يتعرف عليه . وفي غياب الهيمنة تكون المدرسة مزيجاً هجيناً من علوم حديثة وتصورات قديمة ، أي لا تتطور المدرسة مع حركة الحياة ، بل تتحرك بعزل عنها. وقد يخضع سؤال الأدب ، في شروط معينة ، إلى المعايير الدينية ، إن لم يصبح تطوير اللغة أمرا منكرا ، لأنه اعتداء على "التراث" وتدنيس له .

إن الأمر الرئيسي الذي ندور حوله هو تأكيد وحدة الأدب والواقع ، فالأول ، مثل الثاني ، ينتمي إلى ذات الحقل . فالأدب انعكاس لواقع مادي ، ويتكون ، من حيث هو أدب ، من عناصر مادية يمكن تحليلها على مستويين : يعيد الأدب إنتاج عناصر مادية موجودة في الواقع الاجتماعي (مواد إيديولوجية ، لغوية ، تاريخية ....). لكنه ينتجها من جديد ، و بشكل جديد ، في سيرورة تحويلية جمالية - أدبية.

الانعكاس ومرجع الكتابة

حين يطلق التصور المختزل جملته الشهيرة: "الأدب انعكاس للواقع" ، فإنه يظن أنه قد حلّ الكثير من أسئلة الأدب . لكنه في الحقيقة لا يقول شيئاً كثيراً ، إذ يبدو الواقع ، في التصور الميكانيكي ، كما لو كان يكتب ذاته ، أو يبدو الأدب ممارسة لا تحتاج إلى من يكتبها . إن إلغاء التاريخ في علاقة سكونية بين الذات والموضوع يجعل من الواقع لحظة سكونية مباشرة ويجعل الأدب ممارسة بلا تاريخ . في تبادل المواقع الميكانيكي بين الأدب والواقع ، أو بين الأديب والقارئ، يتحول الواقع إلى ظاهره الخارجي ، ولا يبقى من التاريخ الكتابي ما يدل عليه . تطفو العلاقات في فضاء يتصف بالظاهرية والسكونية، فضاء بلا تاريخ ولا سببية اجتماعية .

ينكسر الانعكاس في تصوره المختزل أمام سؤال بسيط ، هو: هل الأدب شكل من المعرفة؟ إذا كان الأدب شكلا من المعرفة ، وهو كذلك ، فذلك يعني أن الأدب لا يتحدد في انعكاس مرآوي ساكن ، بل في شكل آخر من الانعكاس مرجعه تاريخ الكتابة في مجتمع له تطور تاريخي محدد . يقول لينين : "المعرفة هي انعكاس الطبيعة بواسطة الإنسان . ولكن هذا ليس انعكاساً بسيطاً ، مباشراً ، كلياً إذ تتكون هذه السيرورة في سلسلة من التجريدات ، الصيغ ، وتشكيل المفاهيم ، القوانين"[١٠]. لا يتحدد الانعكاس، في معناه المادي ، بالظاهري والحسي والمباشر ، بل بمستوى محدد من تطور المعرفة قائم في مجتمع محدد ، أي أنه انعكاس - سيرورة ، أو انعكاس تأخذ فيه السيرورة موقع الأولوية ، والسيرورة حركة وصراع وتحول .

بهذا المعنى ، فإن الانعكاس ، في معناه المادي ، لا يحيل إلى مرآة ساكنة ومباشرة ، بل إلى مرآة مشظاة ومتكسرة . ولهذا يقول دومنيك لوكور:" انعكاس بلا مرآة هو ذاك الانعكاس الذي يتحقق في سيرورة تاريخية من امتلاك المعرفة".(١١)

إن اشارة لينين إلى: تجريدات ، مفاهيم ، قوانين ، تقيم فرقا بين الانعكاس وأي تصور حسي أو تجريبي ، وتضع الانعكاس كاملاً في حقل تاريخ إنتاج المعرفة ، لأن تعابير : مفاهيم ، قوانين ، تتحدد في حقل سيرورة مفتوحة عناصرها: المعرفة النسبية ، المعرفة المطلقة ، الفعل الانساني ... علما بأن مفهوم المعرفة المطلقة لايؤكد أكثر من سيرورة المعرفة وتطورها وحدودها وصياغتها للفعل الإنساني وفقا لمنطقها الداخلي كمعرفة . والجوهري هنا أن التعرف على الواقع ، وعلى النص الأدبي الذي يعكسه يتم داخل سيرورة إنتاج المعرفة . ومن أجل وضوح أكثر يمكن القول : إن الانعكاس لا يتحدد ، كما يظن التصور المختزل ، بأطروحة عامة واحدة هي : الأدب انعكاس للواقع ، التي تستعيد، براحة كبيرة ، الأطروحة القائلة : إن الفكر انعكاس للواقع . بل يتحدد هذا الانعكاس ، في معناه المادي ، بأطروحتين : أطروحة أولى تقيم علاقة بين الفكر والواقع وتنتمي إلى حقل الفلسفة ، وأطروحة أخرى تقيم علاقة بين الفكر وتاريخه وتنتمي إلى حقل تاريخ إنتاج المعرفة العلمية . إن وعي البشر بالواقع ليس له معنى إلا إن كان وعي بشر محددين بواقع محدد . وإذا أخذنا بمبدأ التحديد ، وهو نفي لكل تجريد بسيط، فإن صيغة : الأدب هو انعكاس للواقع ، تصبح : إيديولوجيا النص الأدبي هي انعكاس الواقع . ومفهوم الإيديولوجيا يحيلنا إلى التاريخ وإلى مفهوم التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية . أضف إلى ذلك أن الأدب ليس انعكاساً للواقع ، بل هو انعكاس لانعكاس، لأن الأدب يحتاج إلى من يكتبه، والذي يقوم بفعل الكتابة يكتب تحت فعل إيديولوجيا ، أو إيديولوجيات محددة .

إن كان وعي البشر بالواقع هو وعي بشر محددين بواقع محدد ، فإن إيديولوجيا النص (العمل الأدبي / الفني) من حيث هي انعكاس لتشكيلة اجتماعية - اقتصادية ، تكون تعبيرا عن مستوى محدد من المعرفة العامة والمعرفة الأدبية . وخاصة أن الأدب ، كما الأجناس الأدبية - الفنية ، لم يصدر عن فراغ ، أو عن طبيعة إنسانية خارقة ، بل جاء كتعبير عن تراكم اجتماعي - ثقافي محدد . بهذا المعنى ، فإن تملك الواقع أدبياً ، واختيار الأدوات والوسائل ، التي تحقق التملك ، يظلان مشروطين بحقل معرفي محدد. إن إنتاج الراهن - الواقع المباشر- أدبياً هو إنتاج وإعادة إنتاج لمعرفة

أدبية سابقة . وبسبب هذه المعرفة السابقة ، التي يجري تحويلها في الراهن وفي لحظة إنتاج العمل الأدبي ، فإن الممارسة الأدبية ، التي هي شكل متميز من المعرفة ، لا تتعامل مع الظاهري والساكن والمشخص الزائف ، بل تتعامل مع مشخص الفكر ، أي الواقع كما تنتجه المعرفة . إن موضوعية الواقع (الأطروحة الأولى / المضمون) ، وحدود دقة انعكاسه في العملية الأدبية (الأطروحة الثانية / الشكل) تتحققان داخل حقل المعرفة، من حيث هي سيرورة / انعكاس لشرط تاريخي - اجتماعي .

لا تنتج العملية الأدبية الواقع المباشر بل بنية الواقع والتي يكون الظاهري ، أو المباشر ، وجها لها ، الظاهري الذي يحيل إلى جملة علاقات تحدده ، وتتجاوزه ، فالظاهري ترجمة خاطئة لنص يتجاوزه ، إن لم يفترق عنه ويختلف عنه باللغة والدلالة . إن الممارسة الأدبية ، الجديرة باسمها ، مثل : **ثرثرة فوق النيل** لنجيب محفوظ ، **نجمة اغسطس** لصنع الله ابراهيم ، **الرجع البعيد** لفؤاد التكرلي ، **التطليق** لرشيد بوجدرة ، لا تترجم الواقع المباشر ، أو بنية السطح الزائفة ، بل تنتج ، وفقاً لمعايير المعرفة الأدبية، البنية الحقيقية ، بنية القاع ، التي تحكي دينامية الواقع ونزوعه . والمعرفة في بعديها ، الاجتماعي الشامل والأدبي الذي يقوم فيه ، هي التي تسمح بإنتاج الواقع ادبياً في دينامية الواقع ونزوعه، لأن العنصرين الأخيرين هما اللذان يجعلان المعرفة الأدبية تلتقي بالمعرفة التاريخية . وعلى نقيض ذلك ، أو على مسافة منه ، يوهمنا الانعكاس المرآوي المختزل بإمكان إنتاج معرفة أدبية عن طريق التقاط الظاهري وسطح الأشياء، وهو في ذلك لا يقوم إلا بالخلط بين الواقع والمعاش le vécu ، أو بين الواقعي والمعاش ، معتقداً أن المعاش اليومي في سكونيته هو الواقع الحقيقي . وما سذاجة الكثير من روايات الواقعية الاشتراكية إلا أثر للاتصال الوهمي بين الواقعي والمعاش . إن معرفة المعاش اليومي لا معنى لها إن لم تتكئ على مفهوم السببية الاجتماعية ، الذي يشرح الأسباب التي جعلت المعاش اليومي يأخذ شكلاً معيناً وينتج وعياً زائفاً .

يمايز الانعكاس ، في معناه المادي ، بين الواقعي والمعاش ، بل يعتبر الابتعاد عن المعاش شرطاً لإنتاج الواقعي . وبدون الدخول في موضوع المجرد والمشخص ، أو الموضوع الخارجي وموضوع المعرفة ، أو الظاهر والجوهر ، فإن الأساسي هو الأمر التالي : لا يعكس الأدب الواقع إلا اعتماداً على معرفة بالأدب والواقع ، فكل عملية الانعكاس تتم داخل المعرفة . لذلك فإن الإشارة إلى "وجدانيات الناس" - كما يريد العالم/أنيس - لا تعني شيئاً ، لأن مرجع الأدب يقوم في المعرفة لا في الوعظ والوجدان . لا يستطيع العمل الأدبي أن

يحاكي الوجدان إلا إذا ابتعد عنه، وأعاد تشكيله في تحويل أدبي ، يختلف في منطقه عن منطق التبشير والإرادة ، الذي يأخذ به كتاب **في الثقافة المصرية** . ولهذا يكون دور الأدب الكشف عن تناقضات الواقع لا البحث عن تحويل وإصلاح الوعي . أكثر من ذلك : إن الفن الحقيقي لا يسعى إلى الحقيقة، بل يدعو إلى رفض مستمر للواقع ، رفض لا يشير إلى بديل لأن الإشارة إلى بديل ارتهان للمعايير السكونية .

إذا كان الأدب انعكاساً للواقع ، فإن هذا الانعكاس يتضمن الأدب القائم في الواقع المعكوس . لا يمكن الاقتراب من أدب معين بدون الاقتراب ، وبشكل متواقت ، من تاريخه . كما أن الحديث نظريا عن الواقعية لا معنى له إلا بالحديث عما قبل - الواقعية . نقترب ، في هذا الإطار ، من السؤال الثاني المرتبط بأطروحة الانعكاس الثانية وهو: ما مرجع الكتابة ؟ لا تتم الكتابة في لحظة انعكاس مرآوية بل تتم داخل تاريخ معين من الكتابة . إن جملة: الأدب يعكس الواقع تعني أن الأدب هو انعكاس لإيديولوجيا هي بدورها انعكاس للواقع ؛ الأمر الذي يعني أن سؤال الكتابة ، والأدب ممارسة كتابية ، يدور حول العلاقة الموجودة بين الإيديولوجيا والواقع ، وحول شكل هذه الإيديولوجيا وموقع الكتابة فيها ، والتاريخ الاجتماعي - الثقافي الذي تشكلت فيه الكتابة . بمعنى آخر: لا يترجم الأدب أحوال الناس وعواطفهم فقط ، إنما يترجم أحوالا أخرى . فهو ينطلق من "وجدانيات الناس" ، بقدر ما ينطلق من تاريخ كتابي ، قريب أو بعيد ، حاول بدوره التعبير عن الناس ، أو ابتعد عنهم .

الاقتراب من مرجع الكتابة (والممارسة الأدبية والفنية بشكل عام) هو اقتراب من السلسلة المرجعية التي تحكم بنية الكتابة ، حيث نجد حقلاً ثقافياً عاماً وحقلاً متميزاً خاصاً بكل جنس من أجناس الكتابة . يكشف الحقل الأول عن مستوى تداخل السلاسل الكتابية المختلفة القائمة في داخل مجتمع / تاريخ محدد ، ويظهر ترابط السلسلة الأدبية بغيرها في السلاسل الاجتماعية والثقافية . فلا يمكن تحديد وضع السلسلة الأدبية دون ربطها بغيرها من السلاسل الاجتماعية / التاريخية ، إذ أن الممارسة الأدبية لا تتحدد ، في معناها الحقيقي ، إلا كحدث اجتماعي . فلا يمكن الاقتراب من ظهور الرواية الواقعية، في القرن الثامن عشر مثلاً ، دون مقاربة جملة من التحولات الاجتماعية أفضت إلى تقدم العلوم وهزيمة الإيديولوجيا الدينية وظهور مقولة الانسان ...إلخ. كما لا يمكن طرح أسئلة النقد البنيوي دون ربطه براسمالية الدولة الاحتكارية وتأكيد مفهوم الاختصاص المعرفي وتضييقه وبروز المثقف التقني . ويتجلى الحدث الأدبي كحدث اجتماعي في الثقافة العربية في أكثر

من مكان . فلقد تراجع موقع الشاعر في السلطة الإسلامية الناشئة بعد تثبيتها، إذ أن تبلور الكتابة واتساع دورها ، وظهور وظيفة الكاتب والفقيه الديني ، قد أنجز شكلاً جديداً من توزيع المعرفة . فبعد أن كان الشاعر هو صوت القبيلة وصانع الكلام ، أصبح رجل الدين يحتل موقعاً متميزاً في سلطة سياسية مرجعها الإيديولوجي هو الدين (١٢). كما أن تطوير اللغة العربية ، الناقص والمعاق ، لم يكن ممكناً ، في العصر الحديث ، دون ظهور الصحافة وتطورها ، التي جاءت بدورها استجابة لظهور الأحزاب السياسية ، أو القوى السياسية المختلفة ، أو صعود كتلة من المثقفين تبشر بأشكال مختلفة من التنوير والتعليم والتلقين .

يكشف الحقل الأول، القائم في التاريخ الاجتماعي للمعرفة ، العلاقة القائمة بين التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية - الثقافية . أما الحقل الثاني ، وهو قائم بدوره في تاريخ المعرفة ولا ينفصل عن الحقل الأول ، فإنه يعلن عن العلاقة بين كل ممارسة كتابية متميزة وتاريخها الخاص بها ، أي عن تاريخها الذي صدرت عنه ، وتجاوزته أو بقيت فيه ، وفقاً لاحتمالات وشروط تطورها . وإذا كان الحديث يدور حول الأدب والتاريخ الأدبي ، فإن الحقل الثاني يمثل ما يدعوه الشكليون الروس بالسلسلة الأدبية في انقطاعاتها المحتملة ، أو في ديناميتها الخاصة التي تأخذ شكل الاستمرار المتطور . يعكس الحقل الثاني ما يدور داخل السلسة الأدبية من تفاعل وانزياح ومواجهة بين الجديد الأدبي والأدبي المعطى في فترة تاريخية سبقت . لا يبدأ النص الأدبي من الفراغ، أو من انعكاس لحظة مجردة أملتها الإرادة ، بل يبدأ من تاريخ معين حتى لو حاول أن يتحرر منه ، لأن الارتباط بتاريخ معين شرط لفاعلية النص وتحقيق وظيفته . ولهذا ، فإن الاقتراب من الأدب اقتراب من تاريخه من حيث هو جملة أشكال نصية مختلفة (١٣)، علما بأن النصوص المختلفة لا ترى إلا في حقل إيديولوجيات مختلفة ، أي في حقل ممارسات اجتماعية متباينة ومتصارعة . لانص بلا تاريخ ، والنص التاريخي هو الذي يتضمن ماضيه الأدبي من وجهة نظر مستجدات الحاضر ، لأنه لا يبدأ بالماضي بل بالمستجدات التي تستدعي تفكيكه ، والتي يكون الحاضر مرجعها الأول . الحاضر فضاء اجتماعي لا تتصارع فيه نصوص مختلفة بل إيديولوجيات مختلفة في علاقاتها بالنصوص الحاضرة والماضية . لا يحاور نص الحاضر نص الماضي ، بل تحاور إيديولوجيا محددة قائمة في الحاضر فضاء مخلوقاً اسمه الماضي . إنه حوار يدور في الحاضر ويستدعي نصا قديما قادرا على القيام بوظيفة محددة في الحاضر ، ومن وجهة نظر الصراع القائم فيه .

يستمر النص الأدبي - الثقافي بسبب وظيفته التي تتعين بقارئ (مستهلك) قائم في الحاضر . فإن تراجعت الوظيفة تراجع النص، لأن النص لا يعكس الواقع بل وظيفته الواقعية القائمة في الواقع ، من حيث هي وظيفة خاضعة لنسق من المعايير الجمالية - الإيديولوجية المحددة . لا يحيل مفهوم الوظيفة هنا إلى نسق بل إلى واقع يوجد فيه نسق، لأن هذا الأخير يظل خاضعا لمرجعه الخارجي ، على الرغم من وجود مرجع داخلي ووجود تاريخ أعطاه بنية . لا يفرض النسق الوظيفة ، بل تكاد الوظيفة أن تحدد معالم النسق وتغير من علاقاته الداخلية . لا يوجد إرسال بلا استقبال ، ولا إنتاج بلا استهلاك ، والمرسل ، كما المستقبل ، لا يقف كعلاقة سلبية ، بل يؤثر أحيانا على مضمون المنتوج وشكله .

يقول المسرحي اللبناني عصام محفوظ : "ترددت طويلاً قبل أن أقدم على هذه المجازفة : ترجمة أعمالي من العامية إلى الفصحى . لكنني عزمت أن استغلها في أمرين : أولهما إعادة النظر في مسألة اللغة الفصحى على كل صعيد ، وثانيهما محاولة المساهمة في تأسيس لغة بديلة مرحلية للكتابة المسرحية ، سميتها الفصحى الشعبية ، تصلح لنشر الأعمال المنقولة عن العامية" (١٤). لا يمتثل عصام محفوظ إلى تاريخ من الكتابة إلا بقدر ما يمتثل إلى الوظيفة الاجتماعية للنص الأدبي ، لأن عمله يعكس الواقع إذا استطاع أن يعكس معه - وفيه - صورة معينة للغة في هذا الواقع .

تكشف مسألة "الفصحى الشعبية" التي يدعو إليها عصام محفوظ ، عن علاقة النص الأدبي بغيره من النصوص الأدبية القائمة في سلسلة أدبية محددة ، لكنها تكشف أولا عن علاقة النصوص بالإيديولوجيات الاجتماعية. إن محاولة عصام محفوظ لا تصطدم بعوائق تقنية؛ إنما تصطدم أولا بصورة اللغة في الإيديولوجيا التقليدية التي تضفي على اللغة العربية صفة القداسة ، والتي تتعامل مع اللغة العامية باحتقار . تأخذ علاقة الحاضر بالماضي ، في هذه الحال ، صفة المواجهة ، فكأن الحاضر الأدبي لا يستوي إلا إذا قام بتعديل علاقات الماضي الأدبي . وفي الصراع بين المعيار المسيطر والمعيار المقاوم له ينكسر الماضي رغم استمراره ، أو لا يستمر إلا بسبب انكساره . وربما تكون صورة الشعر العربي الحديث تعبيرا عن صراع المعايير الجمالية - الإيديولوجية، التي تجعل الماضي الشعري لا يستمر إلا منكسراً . لقد أدت التحولات الاجتماعية - الثقافية إلى اعتبار أسلوب الشعر التقليدي " أسلوباً استعبادياً"(١٥) . إذ بدا للبعض أن " القافية مهما اختلفت فهي تقييد للشاعر، ولا تدعه حراً في إظهار ما يريده من معنى أو شعور .... وأحسب أن القافية هي عضو أثري قد بقي من كلمات كان يكررها في آخر كل بيت

النادب في المناحات والمتحمس في الحرب والصدام يوم تولّد الشعر في عصوره الجاهلية الأولى ، ولابد من زواله ، لعدم فائدته اليوم" (١٦). لا ينفي هذا القول تاريخه الشعري بل شكلاً منه. يقيم معه علاقة مواجهة واستمرار ، بل يواجهه ليجعله مستمراً . وهذا ما يجعل أدونيس ، أحد رواد الحداثة الملتبسة، يرى في أبى تمام جذرا له . في اتكاء الحاضر الأدبي على ماضيه ، يكون الانعكاس الأدبي انعكاساً لتاريخ ادبي في لحظة تاريخية . إن علاقة الكتابة بماضيها الكتابي تجعل من السيرورة علاقة داخلية في الانعكاس ، علاقة تأخذ موقع الأولوية ، والسيرورة حركة ونقد وصراع ومواجهة .

الانعكاس والنسق المسيطر

يقفز التصور السكوني للانعكاس فوق دينامية العملية الثقافية - الأدبية . ولا يفعل ذلك بإرادة منه ، بل بسبب دلالة المرآة التي يأخذ بها. وهي مرآة تتجرد من عنصري الزمان والمكان أحياناً. لكن الأدب ، أو ما اقترب منه، لا وجود له إلا في مكانيته وزمانيته، فلا وجود لأدب، أو ما اقترب منه، إلا في داخل نسق ثقافي - أدبي مسيطر . يستدعي مفهوم السيطرة مفهوم المقاومة ، إذ المسيطر يحاصر ما يحاول الخروج عليه . لا يتحقق صعود ممارسة كتابية جديدة في حقل ثقافي معين دون الاصطدام بالسلطة الإيديولوجية المسيطرة التي تحدد معايير الكتابة الجيدة والكتابة الرديئة . وقد يأخذ التمييز بين الكتابتين صفات مختلفة ، فتكون الكتابة الجديدة "مبتذلة ، عامية ، ملحدة ، وافدة ..." ، بينما تكون الكتابة المسيطرة "نبيلة ، مؤمنة ، واعظة ، صالحة ...". وحقيقة الأمر أن الصراع لا يدور بين قيم أخلاقية مجردة ، بل بين مواقف إيديولوجية متصارعة تعبّر عن قوى اجتماعية متصارعة ، أي أن الصراع بين جديد الكتابة وقديمها هو صراع سياسي أولاً.

لا تتحدد علاقة السلطة الإيديولوجية المسيطرة بجديد الكتابة في فضاء الفضيلة والرذيلة أو الإيمان والإلحاد بل في فضاء الإخضاع والإذعان ، أو في مدار الاستبداد والديمقراطية . يقول يوري لوتمان :" في مجتمع طبقي ، يرتبط الأدب "النبيل" بالطبقات المسيطرة ، كما يرتبط الأدب "المبتذل" بالديمقراطية"(١٧) . تشير كلمة الديمقراطية إلى الإشكالية كلها . ترفض السلطة الإيديولوجية المسيطرة الجديد الكتابي ، لأنها ترفض كل ما يهدد كتابتها ، وكل ما يتمرد على معاييرها الكتابية ، أي تهاجم كل ما يهدد سلطتها في حقل الكتابة والمعايير الكتابية . ولهذا ، فليس غريبا أن تاخذ السلطة الإيديولوجية المسيطرة في الثقافة العربية ، ولمدة طويلة ، بمفهوم "أدب

العوام" ، من حيث هو إشارة إلى كل كتابة لا تمتثل إلى المعايير المسيطرة . وإذا كانت بعض الكلمات كاشفة فإن كلمة "العوام" في هذا المقام ، كاشفة على نحو مزدوج ، فهي لا تومئ إلى "المبتذل" في الأدب الصادر عن العامة ، و"الدهماء"، إلا بقدر ما تشير إلى "النبيل" في الأدب الصادر عن النخبة المسيطرة . في هذا الموقف ، تعيد السلطة الإيديولوجية تقسيم المجتمع ، فيكون المسيطر هو النبيل ، ويكون نقيضه هو العامي الساقط ، فتبدو المعرفة، كما السلطة ، موهبة محايثة للطبقة المسيطرة ، ويبدو الجهل ، كما الخضوع ، صفة ملازمة للطبقات المسيطَر عليها.

يأخذ الصراع بين جديد الأدب وقديمه أشكالا تختلف باختلاف مستوى التقدم الاجتماعي - الثقافي . نعثر في شروط التقدم على مفهوم : صراع المدارس الأدبية ، حيث يبدو الصراع ، ولو ظاهريا ، صراعا بين نصوص أدبية، أو صراعا بين منتجي نصوص أدبية . وقد يأخذ الصراع شكلا مختلفا في شرط اجتماعي مختلف ، فتقف السلطة الدينية ، مثلا ، في وجه النص الأدبي الجديد ، فيتم قمع النص الأدبي بأدوات لاهوتية حدودها الثواب والعقاب ، والكفر والإيمان . في شرط كهذا ، لا يعكس العمل الأدبي الواقع إلا بقدر ما يكون انعكاسا / صراعا في حقل ثقافي معين . ويقدم التاريخ الثقافي العربي منذ منتصف القرن الماضي حتى اليوم أمثلة متعددة عن الصراع بين الكتابة الجديدة والسلطات الإيديولوجية القائمة . لقد تميزت الثقافة العربية المسيطرة ، الخاضعة بلا شروط للسلطة السياسية المستبدة المسيطرة ، بحذف الواقع والمشخص والمتخيل والتاريخي ، والاكتفاء بنسق من التعاليم المجردة والساكنة مثل "العلوم الدينية، ثم يأتي بعدها الصرف والنحو ، لأنهما يتعلقان بعلوم الدين أيضا ، ثم اللغة لأنها تتعلق بالدين بدورها ، ثم المعاني والبيان فالطب والتاريخ ، وقلّ أن تجد كتابا في علم من هذه العلوم ، لم يتشفع مؤلفه إلى القراء فيه بمقدمة يوضح فيها ما لذلك العلم من العلاقة بالدين"(١٨). إن تحويل العلم الديني - السلطوي إلى قاعدة للعلوم ، واعتبار ما عداه حاشية تؤيد النص الديني وتلوذ به ، واختصار الإنسان إلى جوهر روحي مجرد ، كل ذلك جعل السلطة الإيديولوجية المسيطرة ، هي سلطة دينية، تحارب كل ممارسة أدبية جديدة ، وتناهض كل جنس أدبي جديد ، بدءا بالمسرح وصولا إلى الشعر الحديث . فحين ظهر أبو خليل القباني داعيا للمسرح وممارسا له في القرن الماضي ، وقف في وجهه رجال الدين ، ونددوا به داعية للفسق والفجور ، ثم أكملوا التنديد الأخلاقي بنعت ديني هو : البدعة ، والبدعة ضلالة تفضي إلى النار . وفي حقيقة الأمر فإن رجال الدين المقيدين بسلسلة ذهبية تصل بين اجتهادهم والقصر الملكي ، لم يكونوا يدافعون عن الدين ، بل عن صورة رجل الدين من حيث هو " العارف " الوحيد في المجتمع

الإقطاعي . فقد كان أبو خليل ، وهو الداعي إلى جنس أدبي ديمقراطي ، مثقفا مدنيا ، مرجعه المجتمع وضرورة تغييره ، بينما كان رجل الدين يستمد سلطته من فضاء مغلق يتقدس فيه السلطان ومثقف السلطان . والمسرح جنس أدبي يخلع القداسة عن السلطان والحاشية ، ويتعامل مع واقع عارٍ لا أسرار فيه ولا قداسة . ولم يكن حظ الرواية ، في بداياتها الأولى ، أفضل من المسرح بكثير، إذ اشتكى بعض " الأشراف " من محمد المويلحي بعد أن كتب **حديث عيسى ابن هشام** لأن روايته " تجرى مجرى أدب العوام " (١٩). في سياق معقد كهذا ، تتداخل فيه ، إلى درجة التطابق ، السلطة الدينية والسلطتان الثقافية والإيديولوجية ، فإن تصور الانعكاس المختزل ، تصور انعكاس المرآة البسيط ، لا يحل من القضايا شيئا ، فيترك الإجابات كلها معلقة في الفراغ ، لأنه لم يطرح السؤال الصحيح من البداية .

إن كان الشرط التاريخي الذي ظهر فيه أبو خليل القباني - وهو شرط إقطاعي ذو إيديولوجيا دينية - قد أقام الصراع ، ولو ظاهريا ، بين نص أدبي وإيديولوجيا وحيدة مسيطرة ، فإن شروطا أخرى ، أكثر تقدما ، تقيم الصراع في مكان آخر ، لأن التقدم يكسر الوحدانية الإيديولوجية ، وينتج إيديولوجيات اجتماعية متعددة . لقد تحدث الكتاب الرومانسيون الأوروبيون ، وبسبب تناقضات ومسار الثورة البورجوازية ، عن الأدب "النبيل" والأدب "الوضيع" ، لكن مرجع الحديث لم يكن إيديولوجيا دينية تلغي الواقع بأقانيم الفضيلة والرذيلة ، إنما كان المرجع هو الأدب ذاته ، إذ مايزوا بين أدب النخبة وأدب العوام ، واعتبروا الأخير ليس أدبا ، لأنه ليس أكثر من "فولكلور الكتابة وكتابة الفولكلور" . دافع الرومانتيكيون عن "أدب نبيل" يعبر عن ذاتية الفنان المغترب ، الذي لا يستطيع حوار "إنسان العوام" المندرج في حياة يومية أساسها الاغتراب . إن تعددية الإيديولوجيات الاجتماعية ، في شرط متقدم تاريخيا ، لا تدفع بالأديب إلى اعتبار ممارسته الأدبية الذاتية مرجعا فقط ، بل تضعه أيضا في مواجهة أديب آخر يرفض الموقف الرومانتيكي باسم موقف مختلف مرجعه الواقعية . ويتكشف صراع الإيديولوجيات الأدبية واضحا في حقل النقد الأدبي ، فيكون الاختلاف شرط ظهور : النقد الشكلي، البنيوي ، النفسي ، الماركسي . ينسى الانعكاس المختزل علاقات الاختلاف والتفاعل بين هذه المدارس المتباينة ، حيث التباين لا يمنع التأثر والانجذاب المتبادلين . ولا يستطيع هذا الانعكاس إلا ذاك النسيان ، بسبب مرآته الساكنة التي تلتقط عملا أدبيا وواقعا منفصلين . لا توجد الاعمال الأدبية فرادى لأن وجودها هو وجود علاقات الاختلاف والصراع بينها . وقد تدور العلاقة بين بعض الممارسات الأدبية في حقل السيطرة والإخضاع ، على الرغم من الصراع القائم بينها . وما لجوء بعض النقاد الماركسيين العرب إلى

اللغة البنيوية (يمنى العيد مثلا) إلا صورة من سيطرة المنهج البنيوي في النقد الأدبي العربي في العقدين الاخيرين .

لا وجود لانعكاس أدبي إلا في حقل أدبي مسيطر ، له خصوصيته اللصيقة به . ودور مفهوم الانعكاس هو الكشف عن أشكال السيطرة والمقاومة في الحقل الأدبي ، وإظهار ما يتراجع وما يتقدم . بهذا المعنى ، فإن دور الانعكاس ، في مفهومه المركب هو تعيين العناصر الأساسية التي تكوّن الحقل الأدبي المسيطر ، أي أن هذا الانعكاس لا يبدأ بالعمل الأدبي الجديد (الواقعية في كتاب العالم وأنيس) بل بالحقل الأدبي المسيطر ، الذي ولد فيه الجديد المفترض . إن تحديد هوية العمل الأدبي الجديد هي تحديد هوية الحقل الأدبي الذي ولد فيه ، وتحديد علاقات التماثل والاختلاف بينهما . وهوية العمل الجديد هي انزياحه عن الأعمال المسيطرة . هذا الانزياح ، وفي شروط معينة ، لا يحقق هوية الجديد إلا بقدر ما يخلخل تماسك الحقل المسيطر ، لأن الجديد يظهر طبيعة القديم وحدوده . بل قد يجبره على تعديل علاقاته وتغييرها. يفترض وجود العمل الأدبي الجديد وجود عمل أدبي قديم ، واختلاف العملين يخلق مواجهة بينهما تعيد صياغتهما باستمرار ، دون أن تلغي أحدهما إلغاء كاملاً ، لأن انتصار أحد العملين على الآخر هزيمة للعملين معاً . فلا وجود لمفهوم النهاية في الممارسات الأدبية ، ولا في الممارسات الإنسانية بشكل عام .

وإذا كانت التحولات الاجتماعية تنتج انعكاساً أدبيا جديدا وتضعه في مركز الحقل الأدبي ، فإن تحولات لاحقة ، لم يدركها ، تنقله من موقع المركز إلى موقع المحيط ، أو من موقع السيطرة إلى موقع الخضوع . فقد مثّلت "الواقعية الإيديولوجية " في الرواية ، في زمن مضى ، ظاهرة أدبية ذات حضور ، تجلت في أعمال الشرقاوي، حنا مينة ، غائب طعمه فرمان .. ثم جاءت التحولات الاجتماعية بعد هزيمة حزيران لتختصر حضور الواقعية الأولى، وتدفع إلى السطح بواقعية جديدة تجلت في أعمال صنع الله ابراهيم والياس خوري وحيدر حيدر .. استمرت الواقعية الأولى هامشية ، فكان استمرارها هو استمرار تفككها .

وكما لا توجد الأعمال الأدبية فرادى ، فإن الأجناس الأدبية لا توجد إلا متفاعلة . فقد يوجد جنس أدبي جديد إلى جوار جنس أدبي قديم ، دون أن يطرد الجديد القديم ، بل قد يأخذ منه شيئا ويتكئ عليه (المسرحية الشعرية مثلا) وقد تؤدي ولادة الجديد إلى تراجع القديم وانطفائه ، كحال الرواية التي حاصرت في ميلادها الملحمة وهمشتها . وعلى الرغم من صعود الرواية ، فإن هذا الصعود لا يُري خارج الحقل الثقافي العام وتطوره ، إذ تأثرت الرواية

بالكثير من إنجازات العلوم الاجتماعية وغيرها كعلم النفس مثلا ، أو ظهور رواية الخيال العلمي . وفي حقل الثقافة العربية ، استطاعت الرواية أن تأخذ مكانها إلى جانب الشعر ، الجنس الأدبي المسيطر تاريخيا ، دون أن تخلخل موقعه تماما ، بل وقعت تحت تأثيره أحيانا ، ولاعتبارات متعددة ، فلم تتحرر من المنظور الشعري أو اللغة الشعرية (كتابات جبران خليل جبران ، حيدر حيدر مثلا). لكن سلطة الشعر المتوارثة ، لم تمنع الرواية العربية عن أن تنتج نثرها وتطور اللغة العربية (نجيب محفوظ ، اميل حبيبي). وهذا التداخل لا يسمح بإقامة حد سكوني فاصل بين لغة الشعر ولغة النثر ، فكلاهما يتسرب إلى الآخر ولو بقدر ، ويظل التوتر وتبادلية التأثير حاكمين للعلاقة القائمة بينهما. ولعل الحديث عن لغة شعرية خالصة هو حديث مستحيل أو شبه مستحيل .

لا تتحدد علاقة الأجناس الأدبية ببعضها كعلاقة تراصف سكونية بل كعلاقة تفاعل متبادل . إن ما يجعل من جنس أدبي ظاهرة أدبية مهيمنة ، ليس اتساقه الداخلي ، أو تركيبه الشكلي ، بل علاقات التفاعل التي تربطه بالأجناس الأدبية الأخرى ، والتي تجعله يلتقط الجديد الاجتماعي والجديد الأدبي القائم فيه ، ويدرج هذا الجديد المزدوج في بنيته الأدبية . وعند ذلك ، لا تكون دينامية الجنس الأدبي أكثر من نزوعه المستمر إلى استيعاب الأجناس الأدبية الأخرى ، دون أن يفقد هويته كجنس أدبي متميز . وبشكل عام لا تدور علاقات الأجناس الأدبية ببعضها في مدار الموت والميلاد ، أو في مدار الانبثاق والتلاشي ، بل في دائرة السيطرة والتفاعل والمقاومة . ولهذا يبدو الحديث عن انطفاء اللغة الشعرية في المستقبل لا معنى له ، وكذلك حال الحديث عن " موت الرواية " المحتمل ، أو المرتقب ، فالرواية كما الأجناس الأدبية الأساسية ، لا تموت بل تغير أشكالها ، وفي هذا التغيير تعبر عن وجودها الحي . ويعكس العمل الأدبي في بنيته الداخلية علاقات التفاعل / الصراع بين الأجناس الأدبية القائمة في حقل أدبي معين .

الانعكاس والقارئ

مثلما يستلزم مفهوم الإنتاج مفهوم الاستهلاك ، فإن مفهوم الكتابة يستلزم مفهوم القراءة ، فالنص الأدبي لا وجود له خارج لحظة القراءة . تشكل القراءة عنصرا داخليا في عملية الكتابة ، لأن الكتابة شكل من أشكال القراءة. يقرأ الكاتب الواقع ليعطي كتابة تقرأ الواقع ، وفقا لمنطقها الداخلي الذي لا يمتثل لمنطق الكاتب ، ثم يقوم القارئ بقراءة المكتوب . وقد يقوم الكاتب بقراءة وضع القارئ قبل شروعه في عملية الكتابة . تقوم الكتابة

باستهلاك مواد الواقع ، وتنتج نصا يتوجه إلى القارئ يستهلكه بدوره . وبما أن الكتابة تنتج آثارا إيديولوجية تعيد صياغة وعي القارئ ، في شروط محددة ، فإن مستهلك الكتابة ، أي القارئ ، يعيد إنتاجها من جديد . يمكّن ديالكتيك الإنتاج والاستهلاك من الحديث عن : الإنتاج المستهلك (بكسر اللام) وعن : الاستهلاك المنتج (بكسر التاء) ، فيبدو فصل الإنتاج عن الاستهلاك ، أي فصل الكتابة عن القراءة ، مستحيلا . لكن الاقتراب من الإنتاج والاستهلاك دون تعيين الزمن التاريخي لهما لا معنى له ، أي أن تعيين الزمن التاريخي للإيديولوجيا أو الإيديولوجيات الاجتماعية شرط أساسي لشرح ديالكتيك الكتابة والقراءة .

يتحدد الأدب كشكل إيديولوجي ، كممارسة اجتماعية متميزة لا تنفصل عن جملة الممارسات الاجتماعية ، أي كممارسة تعيد إنتاج الممارسات التي أنتجتها في شرط اجتماعي - تاريخي محدد. إن ضرورة تحديد أشكال العلاقات بين الممارسة الأدبية والممارسات الاجتماعية الأخرى هو الذي يقيم علاقة داخلية بين الأدب والتاريخ ، فيتكوّن الأول في سيرورة تكوّن الثاني ، بشكل لا يمكن الفصل بينهما. تستدعي تحديد علاقة الأدب بالتاريخ تحديد جملة من الحقول المختلفة : الحقل اللغوي ، المؤسسة النقدية ، المعايير الجمالية، النظام المدرسي ، إيديولوجيا أو إيديولوجيات الاستهلاك ... وفي جميع هذه الحقول تظل الإيديولوجيا أو الإيديولوحيات الاجتماعية عنصرا أساسيا في صياغة معنى الكتابة والقراءة والنقد . والأمر الأساسي هنا ، هو أن الكاتب ، كما القارئ ، لا يتحدد بذاته ، إنما يتحدد بجملة عناصر تتجاوزه باستمرار ، فهو يولد ويعيش ويكتب ويقرأ داخل إيديولوجيا اجتماعية تحدده ، لأن "الأنا الإيديولوجية " لا وجود لها.

يفضي سؤال الكاتب ، منطقيا ، إلى سؤال القارئ . وعندها يمكن الاندفاع وراء حديث شكلي يدور حول الاستراتيجيا التقنية التي تحقق اللقاء بين الكاتب والقارئ . يكتب الكاتب لقارئ يعرفه أو يبحث عنه ، فالقارئ هو أفق الكاتب . وكي يصل الكاتب إلى أفقه المفترض يكتب نصه وفقا لجملة من القواعد والرموز والأعراف ، التي إن التقى بها القارئ تعرّف عليها. إن تعرّف القارئ على المكتوب شرط محايث للعملية الكتابية ، فالقارئ لا يستلم الرسالة إلا إذا اعترف بوجودها كرسالة ، واستطاع أن يقرأ منها شيئا. يقود التعرّف إلى الاعتراف ، ويدفع الاعتراف إلى القراءة الصحيحة أو الوهمية وفي حدود الاعتراف والقراءة ، يكون الاعتراف شرطا لقيام القراءة . لا يقرأ القارئ النص إلا إذا اعترف به كنص ، أي أقام علاقة تماثل بين النص الذي بين يديه والنصوص التي قرأها في زمن سابق عليه . ولهذا يسعى الكاتب إلى

صياغة نص ينتزع الاعتراف به من القارئ ، وهو في سعيه هذا يعترف مسبقا بالقارئ الذي يرغب في انتزاع اعترافه به . تحدد هذه العلاقة ، بين الكاتب والقارئ ، المواد الأدبية والمواد الخارج-أدبية ، التي يركن إليها الكاتب في صياغة عمله : رموز لغوية خاصة ، أسلوب أدبي محدد ، تكنيك أدبي ، ...إلخ. يكون القارئ، في هذه الحال ، عنصرا داخليا في عملية الكتابة ، يترك اثاره على البناء واللغة والاسلوب ...

على الرغم من بعض العناصر الصحيحة القائمة في المنطق الشكلي ، فقد يغوي هذا المنطق بالأخذ بتناظر وهمي ، فيتساوى القارئ والكاتب ، ويكون العمل الأدبي أثرا لتفاعلهما المشترك . وقد يدفع التناظر الوهمي إلى المحاكمة الشكلية التالية : إن كان القارئ عنصرا داخليا في عملية الكتابة ، فإن الكاتب عنصر داخلي في عملية القراءة . ويظهر عنده ، من جديد ، ديالكتيك الذات والموضوع المثالي ، الذي يرد ديالكتيك القراءة والكتابة إلى جملة علاقات بين افراد متحررين من الزمن التاريخي والإيديولوجيات الاجتماعية . يقول ماركس : "يخلق العمل الفني جمهورا قادرا على فهم الفن وعلى الاستمتاع بالجمال" (٢٠). يحض هذا القول القارئ على الوقوف أمام كلمة: الجمهور ، إذ أن تشكل الجمهور يستدعي وجود علاقات اجتماعية (نمط الاستهلاك الإيديولوجي الاجتماعي) تسمح بإقامة لقاء اجتماعي بين العمل الفني و من يعترف به . وتطرح مسألة الاعتراف الفني مسألة قائمة فيها هي : ما جملة المعايير الإيديولوجية-الفنية التي تعترف بإنتاج اجتماعي متميز كإنتاج فني؟ وما الأسباب التي تخلق لهذا الإنتاج الفني جمهورا؟ ما الذي يقيم الحدود بين الفني واللافني؟ كيف يتشكل الجمهور؟ ما الأسباب التي تجعل العمل الفني ينتج جمهوره بقدر ما تجعل الجمهور يعيد إنتاج العمل الفني؟ تنزع هذه الاسئلة إلى تأكيد أن "الذات الطليقة" في عمليتي الكتابة والقراءة لا وجود لها ، وأن الإيديولوجيات الاجتماعية المتصارعة تنتج الكاتب والقارئ معا ، لا بمعنى التقسيم التقني للعمل فقط ، بل بمعنى القبول بمعايير معينة في القراءة والكتابة . يتمثل دور الإيديولوجية ، في حدود الكتابة والقراءة ، في إنتاج المرجع المشترك ، الذي يجعل العلاقة ممكنة بين النص والقارئ . لكأن الإيديولوجيا ، في شروط سيطرتها ، لا تنتج الكاتب إلا وتنتج له قارئه ، لأن وجود الأطر المرجعية المشتركة شرط لتحقيق دورة الأدب الاجتماعية ، أي شرط لفاعلية الإيديولوجيا ، التي تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية المسيطرة .

ومثلما لا توجد الطبقات الاجتماعية فرادى ، فصراعها شرط وجودها ، فإن الإيديولوجيات الاجتماعية لا توجد إلا متصارعة . مع ذلك ، فإن وجود

إيديولوجيا اجتماعية مسيطرة شرط للحديث عن صراع إيديولوجي وعن وجود حقل إيديولوجي اجتماعي ، لأن هذا الحقل يتحدد بإيديولوجيات مختلفة لا بإيديولوجيا واحدة . ينتج عن ذلك : إذا كان الحقل الإيديولوجي يتحدد بجملة من الإيديولوجيات المتصارعة ، فإن هذا الصراع الإيديولوجي المتعدد ينعكس على عملية الكتابة والقراءة ، فتنتقل من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع ، أي تصبح : عمليات الكتابة والقراءة ، أو تصبح بشكل ادق : وضع الكتابة والقراءة في الإيديولوجيا المسيطرة ووضع القراءة والكتابة في الإيديولوجيات المسيطر عليها ، علما أن كل شكل من السيطرة ينتج شكلا معينا من المقاومة(٢١).

تنزع الإيديولوجيا المسيطرة إلى إلغاء المحاكمة الذاتية ، وإلى إنتاج وعي غير نقدي ، يتوحد فيه القارئ والكاتب في حقل إيديولوجي متماثل ، فتكون الإيديولوجيا المسيطرة مرجع الحقيقة عند الكاتب والقارئ معاً. وعندما تصبح الإيديولوجيا مرجعاً للحقيقة فإن القارئ يرى في كاتب هذه الإيديولوجيا مرجعا للحقيقة أيضاً. يصبح الكاتب قارئا نموذجيا ، بل مثاليا ، يستسلم له القارئ العادي ، ويتناول كتابته كحقائق لا يرقى إليها الشك . لكن الكاتب لا يساوي الحقيقة ، في منظور القارئ العادي ، إلا لأن القارئ يرى في إيديولوجيا الكاتب مرآة للحقيقة . وبهذا المعنى ، فإن الإيديولوجيا المسيطرة تمارس تبادلية الإلغاء ، فهي تلغي النص لأن القارئ يقبل به قبل القراءة ، وهي تلغي القارئ لأنه يقيم الحقيقة في الكاتب والمكتوب ، ويلغي ذاته في استقبال سلبي يقدس النص . تسمح تبادلية الإلغاء بالحديث عن قارئ محدد ، يتوجه إليه النص بشكل مستقيم ، ويستقبل النص بشكل مستقيم ، فيكون دور القارئ والنص إعادة إنتاج الإيديولوجيا العامة ، التي تؤمن شروط إنتاجهما. وقد يكون المنفلوطي صورة للأديب الذي يعطي نصا محددا ، يتوجه بدوره إلى قارئ محدد ، فالمنفلوطي لا يستطيع ، في حدوده الذاتية والموضوعية ، أن ينتج إيديولوجيا أدبية تصدر عن نص حقق استقلاله الأدبي-الذاتي ، إنما يبدأ وينتهي بإيديولوجيا عامة تتخذ من الأدب ذريعة لنشر إيديولوجيا أخلاقية-دينية- قدرية ، ليست في جوهرها إلا صورة عن الإيديولوجيا العامة ذاتها. وبقدر ما يدفع التصور الأخلاقي-الديني إلى قراءة المنفلوطي ، فإن هذا الأخير يؤكد ذاك التصور ويجدده . يتحول الأدب في التصور الديني إلى صياغة بلاغية للمقولات الدينية والأخلاقية . وأدب كهذا لا يعترف بالقارئ إلا إذا ألغاه ، يلغيه عندما يخبره أن المقدس يُقبل بلا شروط، ويضاعف الإلغاء عندما يخبره أن البلاغة موهبة فردية . ولهذا ، تتحدد علاقة القارئ بالنص ، في إطار الأدب الديني عَبْرَ أمر وحيد هو : التلقين . إن أحادية القراءة ، كما أحادية التأويل ، شرط أساسي لتحقيق

عملية التلقين ، التي تفترض وجود القارئ وغياب عقله ، إذ يكون الكاتب هو القارئ المثالي الوحيد ، الذي يتطلع إليه القارئ العادي ولا يصل إليه .

لا تتكشف فاعلية الإيديولوجيا المسيطرة في إنتاجها أحادية القراءة والكتابة داخل الحقل الأدبي المرتبط بها ، بل تتكشف أيضا في فرضها لجملة من المعايير الجمالية والأدبية ، التي يطبقها القارئ على نصوص أدبية تنتمي إلى إيديولوجيات مغايرة . ولعل هذا ما يفسر انتشار أعمال الروائي حنا مينة، الذي ينطلق ، نظريا ، من إيديولوجيا تعارض الإيديولوجيا المسيطرة . فقد يقرأ القارئ العادي رواية حنا مينة من وجهة نظر المعايير المسيطرة ، فيكتفي بالبطل المنتصر والمرأة المستكينة التي تنتظره بقلق ولوعة ، فلا يرى رسالة الكاتب السياسية بقدر ما يرى حكاية غرام متوارثة نسيجها فارس جسور وحبيبة تنتظر مخلصها . وبذلك يشد القارئ العادي ، أحيانا ، حنا مينة إلى موقع قريب من المنفلوطي . لا يعني هذا أن رسالة حنا مينة لا تصل ، بل يعني أنها تصل إلى جزء من القراء ، بينما تتوه وتتشتت في طريقها إلى قراء آخرين، صاغتهم الإيديولوجيا المسيطرة .

إذا كان المنفلوطي يطرح سؤال القارئ المحدد ، فإن أعمال حنا مينة تطرح سؤال القارئ اللامحدد ، فيتوجه النص إلى قارئ يعرفه وآخر لا يعرفه ، قارئ أول يعرف رسالة حنا مينة ويوافقه عليها ، ويأتي إليه بسبب القبول المسبق للرسالة ، وقارئ آخر يأتي إلى النص لينسى الرسالة ويكتفي بالحكاية. وفي هذه الحالة ، فإننا لا نلمس تعددية القارئ في تعددية الإيديولوجيات الاجتماعية فقط (نسبية المحاكمة الجمالية) ، بل نقترب من صورة القارئ في الواقع الاجتماعي الذي ينتجه النص ، إذ يمكن للنص أن يستهلك من مجموعة لم يكتب لها ، قبل استهلاكه من المجموعة التي اعتقد صاحبه أنه يكتب لها ، وقد تكون حالة بريشت تعبيرا عن هذه الحال ، بامتياز ، فقد كتب مسرحا للطبقة العاملة ، فاصبح مسرحه موضوع استهلاك وتأمل للنخبة الثقافية أولا . ولهذا يمكن القول : لا يتحدد النص الأدبي ، في شروط معينة ، بمقوماته الأدبية الداخلية ، بل يشكل الإيديولوجيا التي تستهلكه ، وبسبب ذلك تتغير دلالته بتغير الإيديولوجيات التي تقاربه . تملك القراءة زمنها التاريخي ، وتتعدل وتتغير في هذا الزمان ، فلم يجر الحديث عن **حي بن يقظان** كرواية إلا بعد ظهور الرواية ، أي ظهور قارئ يميز بين الأجناس الأدبية ، ويقرأ **حي بن يقظان** انطلاقا من المعايير القائمة في زمنه .

يمكن أن نمايز ، في حقل الإيديولوجيا المسيطرة ، بين وضع القارئ والكاتب . ينزع القارئ العادي إلى الامتثال فلا يقرأ النص حرا ، وإنما يقرأ في النص جملة النصوص التي قرأها قبله ، فتكون القراءة أثرا لمقايسة ، أو

مقارنة يعقدها القارئ بين النص الجديد والنصوص السابقة ، فيخضع النص إلى قول لم يقله ، أو يقول أمرا لم يرد أن يقوله . ويظهر هذا الأمر واضحا في النصوص الروائية المترجمة في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، إذ يتم "تجميل" النص ، وفقا لمعايير القارئ-المترجم ، الذي يستجيب لقارئ اجتماعي. كأن يموت الشرير ، وفقا لإرادة المترجم ، أو يرتجل البطل "الأوروبي" بعض الشعر الجاهلي إذا حلّت به المصيبة ، أو تعرض إلى شر لم يتوقعه . وتتعرض قضية الامتثال إلى الاهتزاز والتفكك عندما يتعلق الأمر بكاتب حقيقي بعيد عن التبسيط والافتعال ، لأن المعرفة الموضوعية الصادرة عن الإيديولوجيا الأدبية التي ينتجها نصه تفيض عن إيديولوجيا الطبقة التي ينتمي إليها كاتب النص . وهذه المفارقة هي التي تجعل النص الأدبي يجد قارئا لا ينتظره ، أي قارئا اجتماعيا لا يتحدد بإيديولوجيا طبقية محددة . ويمكن القول هنا : تسمح الأعمال الأدبية الحقيقية بتعددية القراءة بقدر ما تسمح بتعددية القارئ (القراء) المحدد بإيديولوجيات متعددة . وحالة نجيب محفوظ مرآة للنص الأدبي الذي يفيض عن إيديولوجيات القراءة ، فيبدو "فوق" الإيديولوجيات لاصورة لها. لكأن جمالية المعرفة الموضوعية تلغي حدود الإيديولوجيا ، أو تجعل منها سؤالا ثانويا.

لا يمكن حصر أنواع القارئ بين حدي القارئ المحدد والقارئ اللامحدد ، إذ يمكن الحديث عن : القارئ المحتمل ، القارئ المرغوب ، القارئ المستقبلي ، المستنير ، الجاهز ، المؤهل ، القارئ المتعلم الذي يجمع بين التأهيل الأدبي والكفاءة اللغوية (٢٢). يحيل مفهوم: نسبية المحاكمة الجمالية إلى جملة من الفئات الاجتماعية والتربية الاجتماعية والثقافات الاجتماعية ، التي تأمر بالحديث عن القارئ بصيغة الجمع دائما ، فليس القارئ أكثر من الشروط الاجتماعية - الثقافية التي علمته القراءة ، وقدمت له نصا أو نصوصا للقراءة. مع ذلك ، فمن السذاجة بمكان إرجاع آلية القراءة إلى وضع الأفراد ، فالفرد ، في التحديد الاخير ، قناع للشروط التي صاغته ، وأملت عليه معنى الكتابة والقراءة .

تسعى كل إيديولوجيا ، بشكل لا متكافئ ، إلى إنتاج قارئ ، بصيغة المفرد ، لكن القارئ لا يتحدد ، دائما ، بمعايير إيديولوجيا ينتمي إليها ، فكأنه يبتعد عن التحديد لينقل مقولة القارئ من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع. لكن الانتقال لا يصدر عنه بل عن الصراع الذي يدور بين الإيديولوجيا المسيطرة والإيديولوجيات المقاومة للسيطرة. إن مستوى الصراع بين الإيديولوجيات الاجتماعية هو الشرط الأساسي الذي يسمح بتعددية القراءة ، لأن الصراع يجعل القارئ يقرأ إيديولوجيته على ضوء الإيديولوجيا المناهضة

لها ، ويفرض عليه قراءة الإيديولوجيا المناهضة على ضوء إيديولوجيته الطبقية. وربما يقوده الصراع إلى انزياح محدد يغير ، بشكل أو بآخر ، صورة الإيديولوجيتين معاً. لايمكن الحديث عن إيديولوجيا مسيطرة إلا عبر الحديث عن الإيديولوجيا المقاومة لها. بمعنى آخر : لا يمكن الحديث عن إيديولوجيا أدبية مسيطرة دون الحديث عن الإيديولوجيا أو الإيديولوجيات الأدبية المقاومة لها. ومن بين علاقات السيطرة والخضوع يخرج قارئ ، في شروط محددة ، بعيد عن التحديد ، أو لا يستنفذه التحديد تماماً.

تولد من ديالكتيك السيطرة والمقاومة أعمال أدبية جديدة تربك معايير القارئ الجمالية والأدبية . وقد لا تنتزع هذه الاعمال اعتراف القارئ العادي ، لكنها تجعل منظوره إلى الأعمال الأدبية المسيطرة ينزاح عن موقعه . وقد تدفعه ، في بعض الشروط ، إلى قراءة جديدة للأعمال المسيطرة . يفضي صراع الإيديولوجيات الأدبية ، في شروط معينة ، إلى منظور مختلط ، لا يعترف بالأعمال الجديدة تماماً ، لكنه يسحب عن الأعمال القديمة بعض الاعتراف . يتحرر العقل القارئ من بعض الوثوقي والموروث ليتملى فسحة جديدة ، يقرأ العقل فيها قدراته قبل أن يقرأ الظواهر المحتاجة إلى محاكمة عقلانية . يتحرر العقل القارئ عندما يبدأ بالظواهر الواقعية ، في وجودها الفعلي ، لا في صياغتها الإيديولوجية ، التي تحجب الواقع قبل أن تنفتح عليه ، أي أن سؤال القراءة هو سؤال الشخصية الإنسانية ، في تطورها المبدع، وفي سكونيتها المهلكة .

هوامش

١- محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس ، **في الثقافة المصرية** (بيروت : منشورات دار الفكر الجديد ، ١٩٥٥) ، ص ٣١.

٢- **المرجع السابق** ، ص ٣٦.

٣- حسين مروة ، **دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي** (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٦) ، ص ١٥٣.

٤- رئيف خوري ، **الأدب المسؤول** (بيروت : دار الاداب ، ١٩٦٨)، ص ٤٩.

٥- راجع :
P. Macherey,"The Problem of Reflection", *Sub-stance* 15 (1976), pp. 6-20.

٦- **المرجع السابق** ، ص ١٥.

٧- راجع :

P. Macherey, "Problems of Reflection, " in Francis Barker et al., eds.,*Literature, Society and the Sociology of Literature. Proceedings of the conference held at the University of Essex July 1976* (Wivenhoe Park, Colchester: Conference Committee, Department of Literature, University of Essex, n.d.), pp.41-54.

٨- **المرجع السابق** ، ص ٥٠.

٩- راجع :

R. Balibar & D. Laporte, *Le français national. Constitution de la langue nationale commune à l'époque de la révolution démocratique bourgeoise* (Pairs : Hachette, 1974).

١٠- كما ورد في :

Jean-Louis Houdebine, "Première approche de la notion de texte," *Théorie d'ensemble* (Paris: Seuil, 1968), p.292.

١١- راجع :

D. Lecourt,*Une crise et son enjeu, Essai sur la position de Lénine en philosophie* (Paris: Maspero, 1973), p.47.

١٢- راجع :

A. Kilito, *Les Séances* (Paris: Sindbad, 1983), p.77.

١٣- راجع :

Jean-Louis Houdebine , op. cit., p. 279.

١٤- عصام محفوظ ، **الزنزلخت** (بيروت : دار الفكر الجديد ، ١٩٨٨)، ص ٦.

١٥- س. موريه ، **حركات التجديد في موسيقى الشعر العربي الحديث** (القاهرة: عالم الكتب ، ١٩٦٩) ، ص ١٠.

١٦- **المرجع السابق** ، ص ١٢.

١٧- راجع :

Y. Lotman, "Sur le contenu et la structure du concept de littérature," *Recherches Internationales* 87, p. 4.

١٨- قسطاكي بك الحمصي ، **منهل الوارد في علم الانتقاد** (القاهرة ، ١٩٠٧) الجزء الأول ، ص ١١٧.

١٩- سعد الله ونوس ، **بيانات لمسرح عربي جديد** (بيروت : دار الفكر الجديد ، ١٩٨٨) ، ص ٧٢ - ٧٧ ، وكذلك يمكن مراجعة: علي الراعي ، **دراسات في الرواية المصرية** (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٤) ص ١٠ - ١١.

٢٠- راجع :

G. Labica, ed., *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris: P.U.F., 1982), p.24.

٢١- راجع :

A. Badiou & F. Balmès, *De l'idéologie* (Paris: Maspero, 1976), p.51.

٢٢- راجع :

S. R. Suleiman & I. Crosman, eds., *The Reader in the Text* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 121 -122.

وهناك أيضاً:

Umberto Eco, *The Role of the Reader* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), pp. 7-13.

التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي

نصر حامد أبو زيد

من الضروري قبل الدخول في موضوع القراءة - نص مشروع اليسار الإسلامي- طرح تعريف ، ولو كان اجرائيا ، لكل مفهوم من المفهومين المستخدمين في هذه القراءة. أما أولهما وهو مفهوم "التأويل" ، فيحتاج إلى تحديد دلالته تحديدا دقيقا ، خاصة بعد أن اتسعت دلالته وتعددت مجالات استخدامه وتوظيفه ، فانتقل من مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومن هذه الأخيرة إلى مجال "نظرية المعرفة" في الفلسفة ، ومنها إلى "النقد الأدبي" و"السميوطيقا". والتحديد الذي نود ان نطرحه هنا يتمثل في العودة إلى دلالة المصطلح في مجال تداوله الأصلي، أي في مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها في تراثنا العربي خاصة ، مع بعض الاضافات والتعديلات اللازمة والضرورية بحكم تطور المعرفة وتقدم آفاق الوعي . وليست هذه العودة إلى الأصول لتحديد الدلالة إلاّ محاولة - أظن أنها مشروعة - لتجاوز طبقات التراكم الدلالى الكثيفة التي أدت إلى غموض المصطلح. لقد اختلط "التأويل" و "التلوين" مع التركيز حديثا على أهمية دور القارئ في مواجهة التصور السابق الذي كان يركز على أهمية "قصد" المؤلف. ولأننا سنناقش مفهوم "التلوين" بعد ذلك فيكفي هنا القول أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر -بدرجات متفاوتة- الملابسات والحقائق الموضوعية ، سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص ، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامي ، موضوع قراءة اليسار الإسلامي . ومن البديهي أن نصوص التراث الديني لا تثير إشكالية "القصد" كما تثيرها النصوص الأدبية ، بمعنى أنها لا تثيرها من نفس المستوى الإبستمولوجي ، بل تثيرها من مستوى آخر يشمل مجمل الظروف الموضوعية - الاجتماعية الاقتصادية السياسية - التي أحاطت بعملية إنتاج تلك النصوص ، والتي تتحدد طبقا لها - من ثم - الدلالات والمعاني الأساسية والأصلية للنصوص المعنية.

التأويل : الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية

يهمنا في الدلالة اللغوية الإشارة إلي أنها تتضمن بُعْدين قد يبدوان متعارضين ، وهما في الحقيقة متكاملان. البُعْد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثى "آل" ومشتقاته ، ومعناها العودة والرجوع ؛ ورد في **اللسان** : "آل الشئ يؤول أولا ومآلا : رجع" ، ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشئ أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية . هكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف ، حيث كانت مهمة التأويل - تأويل الأحاديث - اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث - أو للموضوع - قبل أن يتشكل في صور حلمية . وفي سورة الكهف كان التأويل شرحا لدلالة الأحداث والوقائع ، أو بالأحرى شرحا لعللها وأسبابها الخفية .

والبعد الدلالى الثانى للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية - غاية الشئ - بالرعاية والسياسة والإصلاح : و"آل ما له أيالة : إذا أصلحه وساسه . والائتيال : الإصلاح والسياسة" . وقد وردت هذه الدلالة أيضا - بمعنى العاقبة والغاية - في بعض آيات القرآن ، وإن كان ورود الدلالة الأولى أكثر . والحقيقة أن الدلالتين ليستا متعارضتين ، فالوصول إلي غاية الشئ أو الظاهرة لا يتحقق بمعزل عن إدراك عللها وأسبابها الأصلية . وقد تداخلت الدلالتان في الاستخدام القرآنى في نهاية قصة يوسف (الآية ٣٧) :" ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا" ، فالتأويل هنا هو التحقق والوصول إلى الغاية ، أي تحقق المعنى الأول والدلالة الأصلية للحلم . ويمكن القول أن الصيغة اللغوية للفعل الثلاثى ومشتقاته ، ومنها كلمة "التأويل" أقرب إلى أن تكون من "الأضداد" التي تكون العلاقة بين دلالتيها علاقة السبب والنتيجة . (١)

يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلالة مصطلح آخر هو "التفسير" ، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام بالخاص ، إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية بينما يتعلق التأويل بالدراية . وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بـ"النقل" في حين يتعلق التأويل بـ" العقل" . والنقل يعنى مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ إلى عالم النص وفض مغاليقه وصولا لتأويله ، وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها . وزاد قوم : علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وعِبَرِها وأمثالها ، وهذا الذي مُنِعَ فيه القول

بالرأى." (٢)

إن هذه العلوم جميعا تعد بمثابة مداخل لا غنى عنها لمن يتصدى لتأويل النص ، وبدونها ينفتح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد أو الجماعة لإسقاط إيديولوجيتها على النص ، أى للوثب من "التأويل" إلى "التلوين" ، وهذا ما يطلق عليه القدماء اسم "التأويل المستكره" أو "التأويل المذموم" ، ويقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة . وقد أفسح علماء القرآن لتأويلات بعض الصوفية صدورهم على أساس أنها "إشارات" و"مواجيد" لا تعارض الدلالات الأصلية ولاتنفيها . ولاشك أن وراء رفض التأويلات الشيعية وقبول تأويلات بعض الصوفية دون بعضهم الآخر موقفا إيديولوجيا ممالئا للسلطة، لكن المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقتهم بين " المقبول" و "المستكره" في مجال التأويل يظل صحيحا وصائبا .

لكن التأويل ليس مفهوما قاصرا على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها ، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن خاصة وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة ، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقى الشامل . ولابد أن تتغير - بناء على ذلك - مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل ، أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير طبيعة "المفسرة" الملائمة لتأويل النص/ العلامة . إن لكل مجال معرفي أدواته ووسائله التفسيرية الخاصة التي لا ينهض التأويل إلاّ عليها ، ولكن ليس معنى ذلك أن النشاط التأويلى مجرد نتيجة ميكانيكية للعلم بالمفسرة . إن التفسير كما سبق القول يرتبط بالرواية والنقل ، ويظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنباط . ومن الضرورى التنبيه هنا إلى أن المجالات المعرفية تتبادل الأدوار بطريقة معقدة يستحيل معها تصنيفها وفقا لجدلية التفسير/التأويل ، وإلاّ وقعنا في ثنائية التقسيم الكلامى الديني للعلوم إلى علوم مخدومة غير خادمة، وعلوم خادمة غير مخدومة ، وتقع بينهما علوم خادمة ومخدومة . إن مجالا معرفيا ما يمكن أن يكون تفسرة لمجال معرفي آخر ، بنفس الدرجة التي يمكن لهذا الآخر أن يكون بها تفسرة للمجال الأول في سياق مغاير .

التلوين : قراءة مغرضة

ما دام التأويل فعالية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح انكاره أو تجاهله ، لكن بعض النظريات المعاصرة التي

تميل إلى جانب النص تجعل منه عالما من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلاّ من خلال أفق قارئ محدد . وهذا القارئ محكوم إبستمولوجيا بآفاق المكان والزمان ، بل والمزاج اللحظى في بعض الأحيان . وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانيا أو زمانيا ، وتصبح القراءة بمثابة ابداع نص على النص . ورغم ما يبدو على هذا التصور من جدة وحداثة فالواقع أنه يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الانطباعية ، بل إن إلحاحها على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه لدرجة أنها بشرتنا بعصر "موت المؤلف" جعلها تبنى للنصوص عالما مستقلا له قوانينه الخاصة . إنها نظرية النقد الجديد ، خلعت مسوحها القديمة واستبدلت القارئ بالمبدع وآليات القراءة والتأويل بآليات الإبداع والتشكيل. وإذا كنا نتفق مع من يذهبون إلى القول بأنه لا توجد قراءة بريئة ، فإننا نجد من الضرورى التفرقة بين القراءة "غير البريئة" وبين القراءة "المغرضة" . إن انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموما ، وفي قراءة النصوص خصوصا ، أمر له تأويله الإبستمولوجى ، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها . أما القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك لا تأويل لها إلاّ في الأيديولوجيا .

إن تفرقة القدماء بين نمطين من التأويل أحدهما مقبول والآخر مذموم يمكن أن تمثل - بعد نفي أساسها الأيديولوجى وتأصيل أساسها الإبستمولوجى - أساسا طيبا لتفرقتنا هنا بين التأويل والتلوين . إن التعامل مع النصوص ، أو تأويلها ، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغنى إحداهما عن الأخرى ، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية : الزاوية الأولى ، زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ، ويدخل في ذلك السياق التاريخي بالطبع السياق اللغوى الخاص لتلك النصوص . والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص ، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين "المغزى" الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة في تأويل النصوص بين "الدلالة" و"المغزى" يجب أن تظل مطلبا مُلحا حتى لا تتميع الحدود بين الماضي والحاضر من جهة ، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لإيديولوجية الباحث خضوعا تعسفيا مبتذلا من جهة أخرى . وليس معنى ذلك أننا ننكر على الباحث حقه (الطبيعى والمعرفي) في أن يَصُوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته في التأويل ، بصرف النظر عن تقدمية هذا الموقف أو رجعيته ، ولكننا ننكر ، بل نستنكر ، أن يتم ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفي . إننا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعى برجماتى يهدر حركتها

في سياقها التاريخي من جهة ، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهة أخرى . إن التعسفية في التعامل مع النصوص وفي تأويلها تتم غالبا في حالة غياب وعى الباحث - أو تجاهله - لإيديولوجيته ، الأمر الذي يجعلها تمارس دورها في الخفاء دون رقابة أو ضابط أو كابح .وفي هذه الحالة يصبح الوثب من التأويل إلى التلوين سهلا ، وتتميع الحدود بين الدلالة والمغزى .

إن النشاط المعرفي عامة وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ . وإذا كانت آفاق القارئ تحدد له زاوية الرؤية ، فإن معطيات النص لا تقف في هذه المواجهة موقف المتلقى السلبى لتوجيهات الذات العارفة ، وهذا معنى أن القراءة الحقة ، والنشاط المعرفي الحق عموما، يقوم على" جدلية " خصبة خلاّقة بين الذات والموضوع . وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء ، وعلى العكس من ذلك لا تنتج القراءة المغرضة سوى التلوين . ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر ، بل ينتج بنفس القدر والدرجة من نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الإيديولوجية تحت شعار "الموضوعية العلمية" والحياد المعرفي . النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما فيما سبق ، زاوية السياق الموضوعى التاريخي للنصوص ، وتخفق من ثم في اكتشاف دلالتها . أما النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أن ما تصل اليه ليس في الواقع إلاّ ما كانت تريده منذ البداية. و لذلك أطلقنا على كلْتا النزعتين اسم "القراءة المغرضة" فصلا لها عن "القراءة غير البريئة" التي تستَند في عدم براءتها الى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع .

القراءة المنتجة

إن الزاويتين اللتين حددناهما للتعامل مع النصوص ، ولتأويلها ، ليستا زاويتين منفصلتين ، وإن كان الفصل بينهما ضروريا من زاوية المنهج . وضرورات المنهج أيضا هي التي تبرر الفصل بين "الدلالة" و"المغزى" في تأويل النصوص ، والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة ، ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة .و إذا كان من الممكن القول أن "المغزى" - أو بالأحرى محاولة الوصول إليه - يمثل

"الغاية" والهدف من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول اليها إلاّ عبر اكتشاف الدلالة ، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها . وإذا كان اكتشاف الدلالة لا يتم إلاّ من خلال "التفسرة" بالمعنى الذي شرحناه من قبل ، فإن بعدى عملية التأويل ، وهما الدلالة والمغزى ، يتوازيان مع الدلالتين اللغويتين لمصطلح التأويل كما سلفت الإشارة . يمثل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل ، في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة ، وتلتقى الدلالتان على المستويين اللغوى والاصطلاحى من خلال دلالة الصيغة الصرفية - تفعيل - للمصطلح ، والتي تشير إلى حدث متكرر ، وهي دلالة مشتقة من التضعيف في "عين" الصيغة الثلاثية للفعل الأصلى . ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدى "الأصل" ، "الغاية" أو بين "الدلالة" و"المغزى" ، حركة بندولية وليست حركة في اتجاه واحد . انها حركة تبدأ من الواقع / المغزى لإكتشاف دلالة النص / الماضي ، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية ، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة ، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين . وبعبارة أخرى تتحول من قراءة مشروعة - وان كانت غير بريئة - إلى قراءة مغرضة . ومن الضرورى هنا التأكيد بأن المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضي جنينى قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقا لما تنتجه القراءة من دلالة . أما المغزى الثابت المحدد سلفا بطريقة قطعية جامدة فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة ، وهي القراءة التالية لعملية - بل عمليات - الاستكشاف الأولى التي يتولد عنها المغزى الافتراضى الجنينى المشار اليه .

إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى بشرط أن ننفي عنها الحكم القيمى المتمثل في علاقة الأدنى / الأعلى في التراث الصوفي ، ونؤسس بدلا منها علاقة التفاعل الجدلى التي تقوم عليها علاقة المغزى والدلالة . إن الظاهر في هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التي لا تتحدد إلاّ من خلال السياق الكلى لمجمل الأوضاع والظروف التي أنتجت النص ، في حين يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة . إن النص بوصفه علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمنية / مكانية تقع خارج النص ، لكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية . وفي النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة بالشروط المذكورة قبل ذلك ، وإن كان هذا لا ينفي ضرورة القراءة المنتجة للعلامات ذات الطبيعة الزمانية / المكانية . ان فعل القراءة في الحقيقة لا

يتناول العلامات المكونة للنص منفصلة عن بعضها البعض إلا على سبيل التحليل السابق على التركيب ، وفي هذه المرحلة يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إحداهما الدلالة وتؤسس الأخرى المغزى بالإضافة إلى مساهمتها مع الأولى في تأسيس الدلالة . ويأتى بعد ذلك دور القراءة التركيبية التأويلية التي ترى الدلالة مستوى من مستويات النص هو المستوى الظاهر ، وهو مستوى يدل من داخله لا من خارجه على مستوى آخر أعمق هو مستوى الباطن أو المغزى .

إن جدلية الدلالة / المغزى أو الظاهر / الباطن على مستوى النصوص خاصة المتميزة حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها ، والقراءة المنتجة التأويلية هي القادرة بحق على اكتشافها والتمييز بين طرفيها . ولا نريد الخروج عن سياق هذه الدراسة بتقديم نموذج للقراءة المنتجة لبعض النصوص ، ولذلك نكتفي بما قدمناه بالفعل من قراءة لمفهوم التأويل عند علماء القرآن ، ولمفهوم الظاهر والباطن في التراث الصوفي . لقد سعت تلك القراءة السريعة إلى اكتشاف مغزى تلك المفاهيم ، المغزى الملائم لآفاق وعينا ، والمبنى في نفس الوقت على دلالاتها التاريخية بالتركيز على المعرفي و نفي الإيدولوجي . لقد قلنا من قبل أن علماء القرآن تقبلوا بعض القراءات الصوفية للقرآن وأدخلوها دائرة "المباح" في حين أنهم نفوا القراءة الشيعية ووضعوها في اطار " المذموم "، ولاحظنا أن هذه التفرقة تفرقة مشروعة من حيث المغزى المعرفي وإن اعتمدت في سياقها التاريخي على موقف إيدولوجي . ويمكننا الآن أن نضع في إطار المعرفي كثيرا من النصوص التي تؤكد تعدد مستويات المعنى في النصوص الدينية بشكل خاص ، بشرط أن نعمم المفهوم ليشمل النصوص غير الدينية من جهة ، وأن يتأسس هذا التعدد على علاقة جدلية بين مستوياته من جهة أخرى .

بهذه التفرقة التي نأمل أن تكون اتضحت بين التأويل والتلوين ، أو بين القراءة المنتجة - غير البريئة - وبين القراءة المغرضة - غير المنتجة بالضرورة - نتوجه إلى قراءة مشروع اليسار الإسلامي . ونأمل أن تنتج هذه القراءة -بدورها - مزيدا من الشرح لآليات القراءة وأبعاد التأويل .

اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني

مفهوم"اليسار" يفترض نقيضه وهو اليمين ، ويطرح أفكاره ومفاهيمه في مواجهته بشكل أساسى رغم أن كليهما ينطلق من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية . من هذه الزاوية ينتمى اليسار إلى مجال الفكر

الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على بعض أطروحاته . لقد طرح مصطلح "اليسار الإسلامي" لأول مرة - فيما نعلم - في بداية الثمانينات في مصر ؛ طرحه حسن حنفي ، أهم ممثليه لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي عموما وفي العالم العربي على وجه الخصوص ، وذلك في العدد الأول - والوحيد - من المجلة التي صدرت إحياء لتقاليد **العروة الوثقى** التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده . وليس معنى ذلك أن "اليسار الإسلامي" لم يظهر بوصفه اتجاها فكريا متميزا إلاّ في أوائل الثمانينات ، بل إن مغزى صدور هذا الإصدار الجديد لمجلة **العروة الوثقي** حاملة شعار "اليسار الإسلامي" يتمثل في إحساس هذا التيار بالمخاطر التي تحدق به من ناحيتين متشابكتين : تتمثل الناحية الأولى في المخاطر التي كان يتعرض لها اليسار بصفة عامة بكل اتجاهاته وفصائله نتيجة الإنقلاب السياسي (الاقتصادى والاجتماعي) والفكري الذي بدأت بوادره في انقلاب مايو ١٩٧١، ولم يثمر ثماره المرة السوداء إلاّ مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات حيث أسلم النظام قياده كاملا لأعداء الأمة التاريخيين : الاستعمار العالمي والصهيونية الدولية . ولأن اليسار الإسلامي ابن شرعى لحركة المد القومى ذات الأفق التقدمى من الوجهة الاجتماعية ، وهي الحركة التي وجدت تعبيرها السياسي في نظام يوليو ، خاصة في مرحلة الستينات ، فقد كان من الطبيعى أن يصيبها كل ما يصيب اليسار الإسلامي من حصر وتضييق ومصادرة من نظام السبعينات . ومن الجدير بالالتفات أن تلك الفترة هي التي شهدت عند بعض ممثلى اليسار الإسلامي انقلابا حادا انضموا به إلى صفوف "اليمين الإسلامي" الذي تمتع في المقابل بحريات واسعة في ممارسة نشاطه السياسي وفي طرح أطروحاته الفكرية . كان تنامى حركة اليمين الديني يمثل المخاطر الآتية من الوجهة الأخرى ، وجهة التحدى الإيدولوجي ، المقابلة للتحدى السياسي الذي واجهه اليسار بكل فصائله واتجاهاته .

تمتد حركة اليسار الإسلامي إذن إلى ما وراء ذلك "الاعلان" الذي صدر في أوائل الثمانينات ، بل نجد بعض ارهاصات هذا الاتجاه في كتابات سيد قطب في أوائل الخمسينات ، خاصة في **معركة الإسلام والرأسمالية والعدالة الاجتماعية في الإسلام** كما نجده في اشتراكية الإسلام لمصطفى السباعى ، أحد أقطاب الإخوان في سوريا . ولا شك أن هذه الإرهاصات تمثل امتدادا طبيعيا للتأويل العقلانى للإسلام الذي طرحه كل من الأفغانى و محمد عبده استجابة للتحدى الحضارى الذي طرحه الآخر "الغربى" من جهة ، واستنادا إلى التراث العقلانى للمعتزلة وابن رشد من جهة أخرى . واذا كان سيد قطب قد ارتد عن تأويله الاجتماعي للدين لصالح "الحاكمية" الالهية التي تنفي الإنسان وتجمد حيوية الواقع الاجتماعي في أنساق جامدة ، فإن هذه الردة لا

يمكن تأويلها استنادا إلى صدام الإخوان مع نظام يوليو/ الستينات فقط ، دون اعتبار الطبيعة النفعية لتأويل قطب . لم يكن من الممكن لقطب - ولا لغيره من داخل حظيرة الفكر الديني - أن ينتهي إلاّ لما انتهي إليه بالفعل . ولا مجال هنا لطرح الأمنيات أو للبكاء على اللبن المسكوب فالزعم أن سيد قطب :

> لو كان استمر تطوره على نحو طبيعي لانتهي إلى الاشتراكية العلمية كمرادف للإسلام ، ولأصبح من ركائز اليسار الإسلامي في مصر ومن دعائمه الأولى في العالم الإسلامي.(٣)

مجرد افتراض قائم على التمنى . إن التطور الذي حدث في بنية الفكر الديني لقطب تطور طبيعي من داخله ، وتُمَثّل العوامل الخارجية عوامل مساعدة تقوم بوظيفة المثير الذي يتحدد وفقا لطبيعته ومداه نوع الاستجابة وعناصرها . إذا صح لنا استخدام هذا الترابط السيكولوجي القائم بين المثير والاستجابة في تحليل تطور النسق التأويلي في فكر قطب ، قلنا أن مثير أوائل الخمسينات استدعى قيم العدالة الاجتماعية والصراع ضد الرأسمالية المحلية والعالمية ، وتم إسقاط هذه القيم إسقاطا مباشرا نفعيا على الإسلام ، دون تحليل عميق لبنية الإسلام ذاته في مجاله الداخلي . وهذا النوع من التأويل الإسقاطي - أو التلوين - من شأنه أن يخفي بعض جوانب المجال الداخلي للظاهرة ، التي تظل في حالة كُمُون في انتظار المثير الذي يُجَلّيها ومع تبنى نظام يوليو / الستينات العدالة الاجتماعية مطلبا جماهيريا ، وبداية خوض معاركه ضد الرأسمالية العالمية وحليفها المحلي ، اختفي ذلك المثير مفسحا المجال لمثير آخر تمثل في هاجس حزبي هذه المرة ، هو هاجس اقتسام الكعكة والمشاركة في الحكم . وكان تأويل الإسلام من منظور "الحاكمية" ومايرتبط به من مفاهيم على رأسها مفهوم " الجاهلية" هو الاستجابة لذلك المثير الآخر . وفي كلتا الحالتين لم يكن الإسلام هو موضوع التأويل ، بل كان الواقع الخارجي ومتطلبه الإيدولوجي هما القصد والغاية التي اسقطت على الأصل فلونته . وهكذا اختلط الخاص والعام وتداخل النسبي والمطلق ، وتاهت الحدود بين "المغزى" و"الدلالة".

كانت هذه الإطالة ضرورية لأن الارتحال من اليسار إلى اليمين داخل بنية الفكر الديني طال كثيرين غير سيد قطب ، ويكفي أن نذكر هنا بعض الأسماء مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة ، بل إن التحول إلى اليمين الديني من اليسار بشكل عام يمثل احدى الظواهر اللافتة في مرحلة السبعينات ، ويكفي هنا أيضا الاستشهاد باسم عادل حسين . ويبدو أن تلك المرحلة قد ساهمت إلى حد كبير في فرز المواقف وتحديد الاتجاهات وتمييز التيارات التي ساهمت بدرجات متفاوتة في مشروع نظام يوليو حتى نهاية الستينات . وقد أدت

عملية الفرز تلك في مجال اليسار الإسلامي إضافة إلى المخاطر التي حاقت به - والتي سبقت الإشارة اليها - إلى انسحاب كل فرسانه تقريبا ، وبقي حسن حنفي في الميدان المصري وحده . من هنا نشأت الحاجة إلى الإعلان عن الوجود ، فأصدر العدد الأول والوحيد - والذي حرره وحده تقريبا - من **اليسار الإسلامي** عام ١٩٨١ . وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط مشروع اليسار الإسلامي - والذي يحلو له أن يطلق عليه في حوارنا الشفاهي اسم "المانيفستو" - تحت عنوان **التراث والتجديد** ، وهو المخطط الذي صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ في خمسة مجلدات بعنوان من **العقيدة إلى الثورة** موضوع تحليلنا الأساسي في هذه الدراسة .

إن الإعلان الذي واكب بداية الثمانينات لم يكن إذن إعلان ميلاد لاتجاه " اليسار الإسلامي " بقدر ما كان إعلان "تأكيد" وجود من جهة ، وإعلان" تحديد" هوية من جهة أخرى . لقد كان ذلك الإعلان بعبارة أخرى بمثابة إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات في مواجهة المخاطر التي يتعرض لها على المستويين السياسي والإيدولوجي . ولقد ظن اليسار الإسلامي أن إعلان "حُسْن النوايا" كفيل بإبعاد المخاطر السياسية عنه فلجأ إلى التقية - ذلك المبدأ الشيعي التراثي - معلنا أنه ليس حزبا سياسيا ، ولا يمثل معارضة حزبية ، ولا يتوجه ضد أحد ، لأنه :

> يرى السياسة في ثقافة الأمة ونهضتها ... فالمعارك أساسا في الثقافة وداخل وعيها [الأمة] الحضارى ... لايهدف اليسار الإسلامي إلى استنفار أحد أو الاستعداء على أحد ، بل يرمى إلى يقظة الأمة واستئناف نهضتها الحديثة وطرح البدائل أمام الناس ، والاحتكام إلى جماهير الأمة ، وتجاوز الحلول الجزئية والنظرات الفردية إلى تصور كلى وشامل لوضع الأمة في التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ودورها مع غيرها .(٤)

ولكن هذه القناعة بالنضال على المستوى الثقافي الفكري تعود لتتحول في نهاية الثمانينات إلى إصرار على ربط النضال الفكري بالنضال السياسي ، فالهدف من إعادة بناء علم العقائد في **من العقيدة إلى الثورة** إلى جانب وضع إيديولوجية ثورية واضحة المعالم تستند إلى عقائد الأمة - أو وضع لاهوت الثورة -"تحقيق الإيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها". (٥) ويتم هذا الربط استنادا إلى مبدأ ماركسى أصيل : "ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء ، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه "، (١/٣٣) ومن البديهي أن تحقيق

الإيديولوجية وإحداث التغيير المطلوب لايتم إلاّ من خلال تجنيد الجماهير في تنظيم سياسي ثوري يتحدد دوره الأساسي بعد التكوين في "قيادة الكفاح المسلح ، فالكفاح المسلح ليس فقط جزءا من البناء الإيدولوجي ، بل هو واقع العصر ، عصر التحرر من الاستعمار والإقطاع ".(٣٨٨/٥)

إذا كانت "التقية" مبدأ يفسر لنا ذلك التردد في نبرة الخطاب السياسي لليسار الإسلامي ، من أجل مواجهة الخطر السياسي الذي حاق به - كما حاق بكل اتجاهات اليسار وفصائله - في بداية الثمانينات ، فإن المبدأ المفسر لطريقة مواجهته للخطر الإيدولوجي الناتج عن تنامي اتجاه اليمين الإسلامي هو "التوفيقية" على مستوى الخطاب الفلسفي / الديني ، لقد وقع اليسار الإسلامي بين شقّيّ الرحى فاتهم بالماركسية والعمالة من جانب النظام والمد الديني من جهة واتهم بالتلفيقية والتبريرية من جانب قوى اليسارمن جهة أخرى ، وكانت" التوفيقية " المرتبطة بهاجس التوحيد بين الإخوة الفرقاء في جسد الأمة هي الاستجابة الإيديولوجية لذلك التحدى :

> وضعنا **من العقيدة الى الثورة** ، ... تحقيقا لمصلحة الأمة وحرصا على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعا وفرقا في نضالها الوطني وتغيرها الاجتماعي ، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد ، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية ، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة ، بدلا من التكفير المتبادل والصراع على السلطة واستبعاد كل منهما للآخر. فعقائدنا هي حركة الوصل بين جناحى الأمة ، والتي من خلالها يستطيع التراث السلفي أن يواجه قضايا العصر الرئيسية ، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكي أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها ، فيأمن الأول الخروج على المجتمع سرا أو علنا ومعاداة الأهل والوطن. ويأمن الثانى الانتهاء إلى الردة والوقوع في الثورة المضادة. وهذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر ، سواء في موقف الحركة الإسلامية منه ، أو في انتكاسة الثورة العربية وردتها .(٣٩/١)

ولكن ليس معنى ذلك أن "التوفيقية" المرتبطة بهاجس التوحيد بين الفرقاء مجرد استجابة لحالة - أو بالاحرى لخطر - التحدى الإيدولوجي المشار اليها ، فالواقع أن التوفيقية جزء أصيل في بنية "اليسار الإسلامي". وتلتقى "التوفيقية" بوصفها نهجا فكريا مع "التقية" بوصفها نهجا سياسيا ، فيلجأ المفكر اليسارى احيانا الى التقية على مستوى الفكر ويمارس التوفيقية على مستوى الخطاب السياسي. يتسائل في سياق مناقشة إشكالية "التحسين

والتقبيح" بين العقل والنقل:

> هل الله في خطر أم العقل في خطر ، هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل ، هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر ، قد لا يملك الإنسان امام المزايدة إلا الصمت خوفا من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة جيلنا دفاعا عن حقوق الناس واعمالا لعقولهم .(٤٣٨/٣).

وبالمثل تتبدى التوفيقية في تصوره لطبيعة الحزب السياسي ، فهذا الحزب هو : "خليفة شعب الله المختار" (٣٨٧/٥) ، وهو "يمثل مصلحة الناس لامصلحة طبقة أو فئة" (٣٨٨/٥) ، وهو أخيرا الحزب الوحيد الحق: "المعبر عن الفكر والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها" (٣٩٠/٥). وإذا كانت التوفيقية ترتبط بهاجس التوحيد الفكري ، فإن التقية لها مبرراتها في واقع حالة "التزمت" التي تحايث الفكر الديني بصفة عامة والتي تصاعدت حدتها في مرحلة السبعينات .

قلنا أن التوفيقية نهج أصيل في بناء اليسار الفكري ، نهج يرتبط بطبيعة منطلقاته الفكرية وينبني على أساس من التصورات والفروض التي يقوم عليها هذا البناء. وإذا كانت كتابات اليسار وأطروحاته في مرحلة الستينات تكشف عن ميل واضح للانحياز إلى الجناح العلمانى التقدمى – أحد جناحى الأمة – فإن القراءة العميقة تبين أن ذلك الانحياز لا يتجاوز حدود مستوى الخطاب السياسي المباشر ، أو ما يطلق عليه المؤلف اسم الكتابات الشعبية أو الشهادة على العصر(٦). إذا تجاوزت القراءة هذا المستوى إلى مستوى البنية الفكرية العميقة ، كما تتجلى على مستوى الخطاب الفلسفي ، ظهرت "التوفيقية" التي تنفي الانحياز البارز على السطح . من هنا لا نتفق مع كثيرين ذهبوا إلى أن حسن حنفي أصابه ما أصاب غيره من الارتداد إلى اليمين ومغادرة معسكر اليسار ، فالانحياز الذي تكشف عنه كتاباته في السبعينات والثمانينات إلى الجناح السلفي – الجناح الآخر للأمة – انحياز سطحى يمثل الاستجابة لمتطلبات سياسية ضاغطة. إن التأرجح البادى في مستويات الخطاب الديني لليسار الإسلامي لا يرتد إلى عوامل ذاتية نفعية ، ولا يتعلق بأطماع شخصية تدور في فلك الترغيب أو الترهيب ، بل يرتد إلى ذلك النهج التوفيقى المشار إليه. ومن الضرورى هنا الإشارة إلى العاملين الأساسين الذين ساهما – إلى جانب مجمل الظروف التي سبقت الإشارة إليها في مرحلة السبعينات – في بروز الانحياز "السطحى" إلى جانب السلفية

الدينية : يتمثل العامل الأول في النجاح الذي حققته قوى الشعب الإيرانى تحت قيادة علماء الدين فيما عرف باسم الثورة الإسلامية ضد أعتى النظم الرجعية والفاشية في منطقة الشرق الأوسط . وهو نجاح تجاوز في بداياته تأثيره المحلى ليمثل خطرا على مصالح الاستعمار العالمى ، والأمريكى بشكل خاص ، يهدد وجوده في المنطقة. ولقد أحدث هذا النجاح المدوى الذي ارتبط بالإسلام لدى كثير من المفكرين - الغربيين والشرقيين على السواء - حالة من رد الفعل جعلتهم يعيدون النظر في سلامة منطلقاتهم الفكرية ، ويعيدون من ثم بناء منظوماتهم الفكرية. أما العامل الثانى الذي دفع الانحياز إلى السلفية في خطاب اليسار الإسلامي الى السطح فهو الدوى الذي أحدثه حادث المنصة في مصر على أيدى بعض الأفراد من القوات المسلحة المنتمين إلى تنظيم "الجهاد" ، وما قوبل به ذلك الحدث من ارتياح واحساس "مؤقت" بالخلاص من جانب القوى الوطنية المصرية - والعربية - كافة ، تلك القوى التي عانت من تسلطية النظام وقمعيته بدرجات متفاوتة ، والتي جمعتها في السجون والمعتقلات قرارات سبتمبر الشهيرة.

إذا كانت "التوفيقية" تمثل البنية الفكرية العميقة في خطاب اليسار الإسلامي فمن الطبيعى أن تخضع البنية السطحية لهذا الخطاب لمثيرات الواقع، فتميل في الستينات إلى جانب العلمانية التقدمية ، وتميل في أواخر السبعينات - حتى الآن - إلى جانب السلفية. ونقول أن هذا أمر طبيعى ، استنادا إلى إصرار اليسار الإسلامي على "المزج" في خطابه بين السياسي والفكري والإيدولوجي والإبستمولوجى ، دون تأسيس للفرع على الأصل. وإذا كنا نرفض تأويل ذلك "المزج" وما يترتب عليه من نتائج بالأسباب الذاتية الشخصية ، فإن حسنّ القصد البادى في الحيرة الدائمة بين دور "العالم" ودور "المواطن" لا يكفي تبريرا لهذا المزج ولا نقول الخلط ، بل ان تلك الحيرة مظهر آخر من مظاهر "التوفيقية" العميقة في بنية خطاب اليسار. إن نقطة الانطلاق الأولى في خطاب اليسار توصيفه للمرحلة "الحضارية" الراهنة التي تمر بها الأمة الإسلامية بشكل عام ، والأمة العربية والمجتمع المصرى بشكل خاص ، إنها تشبه إلى حد كبير "عصر النهضة" الأوروبى.(٧) وتتحدد طبقا لهذا التوصيف استراتيجية الإصلاح في : الإصلاح الديني ، والاتجاه الإنسانى ، ونشأة العلم ، ومع ان الإصلاح الديني بدأ في العالم العربي والإسلامي منذ ما يزيد على مائة عام فإنه لم يحقق النتائج المرجوة. وفي هذا الصدد يوجه اليسار الإسلامي إلى حركة الاصلاح الديني تلك نقدا جوهريا يتمثل في أنها:

> أرادت تحويل النظر إلى عمل دون تأسيس للنظر ، لذلك ظل الإصلاح مجرد وعظ وارشاد ، حاثا الناس على العمل. والناس

لا تعمل بالمواعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ونظرتها للكون. ومن ثم فالعودة إلى تأسيس العلم ، وتحويل التوحيد إلى نظرية هو السبيل إلى إصلاح جذري ، والانتقال من الإصلاح إلى ثورة تتأصل أولا في شعور الجماهير وتمدهم بتصور ثوري للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل . (١/٢٤٣)

وإذا كانت حركة الإصلاح الديني قد عجزت عن تحقيق" التنوير" العقلي بسبب جمودها الفكري وعجز مفكريها عن إحداث تغيير جذري في رؤية العالم، فإنها بهذا العجز قد أدت إلى ترك المجال لنقيضها الفكري -العلمانية- لأخذ زمام المبادرة. لكن هذه الأخيرة فشلت بدورها في احداث التغيير المطلوب لأنها أهملت شأن العقائد وركزت على المصالح كرد فعل على حركة الإصلاح الديني التي اهملت المصالح الدنيوية للجماهير وركزت جهودها على تثبيت العقائد. (انظر: ١/٦٦). إن فشل المشروعات العلمانية يرتد في نظر اليسار الإسلامي إلى أنها اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربى وأهدرت "التراث" الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظرى لابنية الواقع . (انظر: ١/٣٢٣) إننا طبقا لليسار الإسلامي:

نعمل بالكندى كل يوم ، ونتنفس الفارابى في كل لحظة ، ونرى ابن سينا في كل الطرقات ، وبالتالى يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية ، ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ، ونلهث وراء قوتنا اليومى .(٨)

ومعنى ذلك أن تجاهل هذا التراث والوثب فوقه لا يؤسس إلأمشروعات مثل كرة البالون طائرة في الهواء بلا سند من الجماهير صاحبة المصلحة في التغيير ، وهذا توصيف اليسار لمشروعات التحديث العلمانية على اختلافها وتعدد اتجاهاتها.

ومن الصعب التسليم بهذا الوضع" التناقضى" الذي يضعه اليسار الإسلامي لعلاقة التيارين الرئيسيين في فكرنا الحديث ، رغم الاتفاق معه في بعض الأطروحات السالفة بشرط تأسيسها على أساس علمى رصين. لاخلاف مثلا على أن للتراث فعاليته الخاصة في صياغة وعينا الثقافي والفكري الراهن، ولكنه ليس "التراث" بألف ولام التعريف ، أى أنه ليس التراث بمجمل اتجاهاته وتياراته التي يضعها اليسار - أحيانا - على مستوى واحد ، بل تتوقف فعالية التراث على عملية "اختيار" معقدة توجهها في الأساس مواقف مختلفة - ومتناقضة إلى حد الصراع - من الواقع العينى المباشر. وفي عملية "الاختيار" تلك ، بكل ما تتضمنه من عناصر الإبراز والتعتيم أو الإظهار والإخفاء ، يتم "تلوين" هذا التيار أو ذاك من التراث ، وهو التلوين الذي يثب

فوق دلالة التراث إلى المغزى المحدد سلفا. وهذا الاتفاق المشروط على فعالية التراث في تشكيل الوعى هو الذي يؤسس خلافنا الجذري مع اليسار الإسلامي في علاقة التناقض والتضاد التي يتصورها بين السلفية والعلمانية . لم تكن التيارات العلمانية محجوبة عن "الاستناد" بدرجات متفاوتة إلى بعض اتجاهات التراث ، ولم تكن السلفية الإصلاحية في عزلة عن "الاهتمام" بمصالح الجماهير، فقد كان التحدى المطروح اجتماعيا وحضاريا هو"التخلف" الذي تكشف من خلال الاحتكاك بالآخر الغربى ، وهو تَحَد حدد لكل فريق آليات الاستجابة الذهنية طبقا لموقفه من الواقع . رأى السلَّفيون أن سبب التخلف راجع إلى التخلى عن القيم الحقيقية والأصيلة في الإسلام ، وتم استيعاب الآخر من هذا المنظور بوصفه محققا لتلك القيم في حياته الاجتماعية وفي سلوك أفراده ، وشاعت من ثم أقوال من نمط أننا مسلمون بلا إسلام وأن هناك يزدهر إسلام بلا مسلمين . ومن هنا تحددت آليات الإصلاح في ضرورة العودة إلى الإسلام الأصلى في ينابيعه الأولى ومصادره الأصلية ، وتحدد الماضي الجميل المنتصر بوصفه إطارا مرجعيا لحل اشكالات الحاضر . وعلى العكس من ذلك اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل اشكالياته بآليات ذات طابع عصرى في أغلب الأحيان ، ولكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحا يسوغ قبولها من الجماهير فوجدت في بعض اتجاهات التراث "سندا" لتوجهاتها . وعلى ذلك فلم يكن الخلاف بين جناحى الأمة - كما يتصور اليسار الإسلامي - خلافا جذريا فيما يرتبط بعلاقة كل منهما بالتراث، بل تركز الخلاف في الطريقة التي "أستعمل" بها كل منهما التراث ، حيث تحول لدى السلفيين إلى اطار مرجعى بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء و"سند". وفي كلْتا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعى لحساب التلوين الإيدولوجي النفعَى ، وفشل كلا الاتجاهين في تأسيس معرفة علمية بالواقع أو بالتراث ، وفشلا من ثم في إحداث أدنى تغيير كيفي في الوعى المعاصر . والدليل على ذلك أننا ما نزال ندور في اطار تلك الثنائية التي تشكلت وبرزت في وعينا في بدايات القرن الماضي - التاسع عشر - وقد أوشك القرن الحالى على الانتهاء وتلك الثنائية تزداد في وعينا حدة وفي حياتنا عمقا . ترى هل يستطيع اليسار الإسلامي أن يحقق ما لم يتحقق منذ بداية عصر النهضة حتى الآن ؟

إن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد المشار إليها هو الذي يعطى لليسار الإسلامي - فيما يبدو - مبرر وجوده ، ويحدد له من ثم أولوياته وآلياته أيضا . وإذا كانت اللحظة الحضارية التي تمر بها الأمة ما تزال مرحلة "النهضة" بكل ما تشتمل عليه وتتطلبه من "تنوير" فإن كلا من السلفية والعلمانية تطرح مشروعا خارج اللحظة الحضارية : السلفية بتوجهها صوب

الماضي ، والعلمانية بتجاوزها الحاضر إلى المستقبل . وفي هذا الاطار تمثل السلفية "الإتباع" وتمثل العلمانية "الإبتداع" ، ويصبح "الابداع" هو الطريق الصحيح بين الاتباع والابتداع ، ويصبح تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفة طريقا وسطا بين السلفية بتوجهها الماضوى وبين العلمانية بتوجهها المستقبلوى . (انظر : ٣٥/١ ، ٧٥ ، ٢١١) هكذا يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا ، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي ، بل هو إبداعه الأصيل واسهامه الأكبر . ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى ، ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية ، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة :

> البداية هي التراث ... التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، فالقديم يسبق الجديد ... والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره ... هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض .(٩)

لكن هذه الأولية سرعان ما تتكشف عن أولية "استثمارية" استغلالية لغايات نفعية عملية ، و يصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجودا مرهونا بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع ، بصرف النظر عن دلالته الذاتية ، أي في سياق وجوده التاريخي . ولكن علينا أن نلاحظ أن تعامل اليسار الإسلامي مع التراث بتردد بين اعتباره أساساً فاعلاً في بنية الوعي الراهن و حاضرا حضورا ملموسا في ثقافة الحاضر و بين اعتباره موضوعا للتجديد . في الحالة الأولى يكون التراث فاعلاً والماضي أساس الحاضر وفي الحالة الثانية يكون التراث مجالا لفعالية التجديد ويكون الحاضر أساساً لفهم الماضي . وبعبارة أخرى تتبادل ثنائية الماضي/الحاضر والتراث/التجديد مواقعها طبقاً لزاوية التناول والتحليل دون أن تتأسس العلاقة بينهما كما ينبغي على أساس جدلي.

الماضي والحاضر : الأصل والفرع

من المفهوم أنه في كل علاقة جدلية ثمة أولية نظرية وأسبقية ذهنية

لأحد طرفي هذه العلاقة ، أولية هي التي تسمح بالتحليل والرصد والقياس ، ذلك أن التحليل لابد أن يعتمد على تسكين طرف لقياس حركة الطرف الآخر بالنسبة إليه. وبدون عملية التسكين هذه يصبح الفهم مطلبا مستحيلا. ومن السهل القول أن العلاقة الجدلية تعنى التفاعل الدائم والحركية المستمرة التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمرا مستحيلا إلا على سبيل الفرض والتصور. ومع ذلك فالفروض والتصورات هي أساس البحث والدرس ، والشروط الأولية لعملية الفهم. من هنا لابد من تحديد عنصر أو طرف أولى في عملية الجدل بين الماضي والحاضر ، طرف أولي على اساسه يتم للمفكر أو الباحث صياغة موقفه المبدئي التصوري ، دون اهدار بالطبع لقانون الجدل. لكن الفكر الديني - اليميني بصفة خاصة - يهدر تلك العلاقة الجدلية ويجعل للماضي أولية وجودية ومعرفية بحيث يصبح هو الجوهر الثابت ، وتتحول علاقة الحاضر به إلى علاقة تبعية وخضوع أشبه بعلاقة العرض بالجوهر. وإذا كانت علاقة الأعراض بالجواهر تميل في بعض صياغاتها التراثية إلى أن تكون علاقة تفاعل من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر للتعين والظهور ، فإن تصور الفكر الديني للعلاقة بين الماضي والحاضر لاتقارب هذه التخوم. إن الماضي هو الأساس والحاضر يجب أن يشاكله ، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضي صار منحرفا وجاهلا وضالا. من هنا يسعى الخطاب الديني السلفي إلى إعادة صياغة الحاضر وفقا لصورة الماضي ، ولأن هذا حلم مستحيل تسيطر على هذا الخطاب الوعظية الانشائية ، ويعتمد على آليات ذهنية ذات طبيعة ديماجوجية ، ويتحول المفكر السلفي إلى ما يشبه بعض أنبياء "العهد القديم" يصب اللعنات على الناس والمجتمع ويتوعدهم بالويل والثبور وعظائم الامور.

لكن اليسار الإسلامي ، مسلحا بوعى أعمق وبآليات ذهنية وخطابية أرهف ، يطرح تصورا أعمق لتلك العلاقة بين الماضي والحاضر ، تصورا لا يرقى إلى آفاق الجدلية ولكنه تصور أشد خصوبة واكثر حيوية. إنه تصور يتوازى مع الطبيعة "التوفيقية" التي تمثل استراتيجية الخطاب اليساري ، فالماضي - كما يتحدد في التراث - يتدخل في تشكيل الحاضر ، لا بشكل مباشر ، بل بعد أن يتحول إلى مخزون نفسي للجماهير. هذا التراث "المخزون" يمثل - من منظور اليسار الإسلامي - الأساس النظرى لبنية الواقع . (انظر: ١/٥ ، ٣٢٣) ومن السهل على اليسار الإسلامي بالطبع أن يجد في الكثير من القيم والمفاهيم السائدة في ثقافتنا وفي سلوكنا اصداء لكثير من القيم والمفاهيم التراثية ، لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقا لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر ، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ميكانيكية. إن تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزانها في وعى الجماهير عملية أكثر تعقيدا من مجرد

التماس بعض أوجه الشبه والوثب تلوينا للحاضر بلون الماضي. إن سيادة قيم بذاتها مثل الاعتماد على النصوص واهدار دور العقل ، والتصور الهرمى للعالم والمجتمع ، والخلط بين العقل والوجدان ، واعطاء الأولوية للنظر على العمل ، وغياب البعد التاريخي من فكرنا ، ليس نتيجة مباشرة ميكانيكية لوجود مثلها في بعض جوانب التراث. والاحرى القول أن تلك القيم السلبية تنتقل من التراث بطريقة معقدة ، حيث تعاد صياغتها طبقا لمتطلبات القوى المسيطرة على حركة الواقع والموجهة لثقافته ، وبثها اعلاميا بطرق متنوعة ومعقدة تحتاج للتحليل والدراسة.

إن اليسار الإسلامي على عكس نقيضه اليمينى لا يريد صياغة الحاضر طبقا لنموذج الماضي ، لأنه يرى أن مأساة الحاضر تَشَكّلُه بالفعل على نموذج الماضي من حيث القيم والمفاهيم وانماط السلوك. ولذلك فإن تصوره للتراث يختلف اختلافا جوهريا عن تصور نقيضه ، الذي يُوَحِّد بطريقة ميكانيكية بين "الإسلام " والتراث ، بعد ان يقوم باختزال هذا الاخير في بعض اتجاهاته وتياراته ، نافيا ما يتعارض مع ايديولوجيته خارج دائرة "الإسلام". مفهوم التراث في خطاب اليسار الإسلامي أنه نتاج الواقع الذي نشأ فيه ، أى أنه نتاج بشري تاريخي يقع خارج دائرة "القداسة" ؛ إنه "تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته" ، وهو من ثم ليس "مجموعة من الحقائق النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين ، وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم". (١٠) وهذا التصور للتراث هو الذي يسمح لليسار الإسلامي أن يُعْمل فيه آليات تجديده توطئة لإعادة بناء المخزون النفسي للجماهير وتغيير تصوراتها للعالم ، وتمكينها من ثم من إحداث التغيير المطلوب في بنية الواقع . لكن ذلك الخلاف بين اليسار واليمين في تصور التراث وفي نهج التغيير لا ينفي بعض نقط الالتقاء. وأهم هذه النقاط تصور ان الحل - حل مشكلات الواقع الراهن - يقبع في التراث. وإذا كان اليمين يرفع الآن شعار "الإسلام هو الحل" فإن شعار اليسار "تجديد التراث هو الحل". وعلى ذلك يلتقى اليسار واليمين في جعل الماضي اصلا والحاضر فرعا ، بل يتجاوز اليسار بساطة الطرح اليمينى وسذاجته ليجعل من التراث نقطة البدء والختام ، فهو مستودع الحلول بما أنه المسئول عن الأزمة .

إن العلاقة بين الماضي / التراث والحاضر / الأزمة في مشروع اليسار علاقة مركبة من حركة هابطة من الماضي إلى الحاضر يتمثل التراث فيها في شكل مخزون نفسي وتصورات تشكل بنية الواقع ، تقابل هذه الحركة الهابطة حركة اخرى صاعدة من الحاضر إلى الماضي ، حركة يتحول فيها التراث إلى

موضوع للتجديد لحل أزمات الحاضر. هذه الحركة المركبة الهابطة الصاعدة تمكن اليسار من "حل ازمات العصر وفك رموزه في التراث" كما تمكنه من "إعادة بناء التراث لاعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم ، فالتراث كما بينا هو المخزون النفسي لدى الجماهير ، وهو الاساس النظرى لابنية الواقع". (٥/١) وبعبارة أخرى يمكن القول ان مشروع اليسار الإسلامي يتمثل في قراءة التراث قراءة كاشفة تكشف عن "الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم ، قراءة للماضي في الحاضر ، ورؤية للحاضر في الماضي". (٢٢٣/١) والسؤال الذي نطرحه الآن : هل قراءة اليسار للتراث - علم الكلام بصفة خاصة - قراءة مشروعة ، خاصة في شقها الأول ، قراءة الماضي في الحاضر ، وهو الشق الذي يعنينا في هذه الفقرة؟ وبعبارة اخرى : هل القراءة هنا مشروعة تأويلية أم أنها مغرضة تلوينية؟

من اللافت للانتباه أن القراءة التأويلية الحقة لبعض معطيات التراث تكشف للمشروع اليساري أن " قراءة الحاضر في الماضي" مع اهدار الدلالة التاريخية للنص المقروء تمثل تعديا على الحقيقة ، وتضحية بالإبستمولوجى لحساب الإيدولوجي . لكن هذا الكشف لا يضئ له جوانب الخلل المنهجى في قراءته التلوينية ، أو يجعله يعدل من حركة "الوثب" المستمرة من الماضي إلى الحاضر . في الخلاف حول قضية الإمامة انفردت الشيعة - بفصائلها واتجاهاتها كافة- لأسباب وملابسات تاريخية معروفة بالقول أنها بالنص لا بالاختيار . وكان من الطبيعي أن تتلون النصوص الدينية لتكون في خدمة الإيديولوجية الشيعية ، ويتنبه اليسار الإسلامي إلى ذلك قائلا :

> والحقيقة أن التعيين بالنص رجوع إلى الوراء وإعادة قراءة للماضي بناء على الوضع النفسي الحاضر . فالنص لايتحول إلى معنى بل يجعله المتأول يتحدث بما يريد . فالأصل هو الواقع الحالي وهو الذي يعطي للنص مضمونه ومحتواه . وبدلا من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة في مجتمع النص فيه مصدر سلطة .(٥/٢٢٨-٢٢٩)

في هذا النقد الكاشف لنهج التلوين الشيعي يقارب اليسار تخوم نقد نهجه في قراءة التراث ، من حيث انه يتماثل في آلياته مع النهج الشيعي بالرجوع إلى الوراء وقراءة الحاضر في الماضي ، وإهدار المعنى - الدلالة التاريخية - لحساب المغزى المحدد ايديولوجيا. ويتقدم هذا النقد للمسلك الشيعي خطوة اخرى حتى يصل إلى نفي مبدأ قراءة الحاضر في الماضي نفيا تاما:

> إن كل الحجج النقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على فرد

معين واستعمال لنص الوحي كنبوءة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوءة وتحقيق لهذا التوجيه. وذلك خطأ في التفسير إذ **لا يجوز اسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه** .(٥/٢٤٦)

وقد يقال إن هذا النقد لا ينسحب على قراءة التراث من حيث أن هذا الأخير يمثل "مخزونا نفسيا" لدى الجماهير ، يساهم في تشكيل بنية الواقع ، بمعنى أنه يمثل جزءا من نسيج الواقع.(١١) لكن تجاهل الكيفية التي يتصل بها التراث - أو بالأحرى الموروث (١٢) - ببنية الثقافة الراهنة ، وعدم القدرة على تحديد الأولية في العلاقة بين الماضي والحاضر بشكل جدلي- يحيل هذه العلاقة إلى لغز اشبه بلغز البيضة والدجاجة:

> والواقع أنها معادلة صعبة في النظر إلى الواقع كحصيلة للتراث القديم ، والنظر للتراث القديم من خلال الواقع . (١٣)

ومع ذلك فسرعان ما تتبدد "مقولة المخزون" النفسي حين يكتشف اليسار الإسلامي في بعض تحليلاته الكاشفة بعض مظاهر التدابر بين حركة الواقع العينى وبين بعض قيم التراث. في سياق تحليل مفهوم "الإمام" في التراث الكلامى يلجأ اليسار إلى الربط بطريقة ميكانيكية بين اطروحات علم الكلام - السنى والشيعي على السواء - وبين بعض مظاهر الخلل في النظم السياسية التي تهيمن على دول العالمين الإسلامي والعربي ، بل على دول العالم الثالث بشكل عام . فإذا كانت الاتجاهات السنية - خاصة المتأخرة منها - تركز في خطابها على ضرورة طاعة الإمام حتى لو خرج على شروط البيعة أو استولى على السلطة بالقوة والقهر و"الشوكة" ، وذلك حرصا على حقن الدماء ووحدة الأمة ، فإن اليسار الديني يقفز من ذلك مباشرة إلى الواقع الراهن ، فيذهب إلى أن :

> طاعة الإمام ... لا تجوز على الاطلاق بالرغم من **استقرار ذلك في وعينا** القومى نظرا لأنه التراث الغالب الذي استقر بعد أن حسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة ، واصبحت الطاعة من طرف واحد. (٥/٣١٦).

وإذا كانت بعض الاتجاهات الشيعية تميل إلى تأليه الأئمة ترتيبا على مفهوم "حلول" الالهي في الإنسانى ، فان حكامنا - فيما يرى اليسار الإسلامي - يستخدمون هذا "المخزون النفسي" حيث:

> يدعى كل قائد اليوم أنه الاله الفرد ، والحاكم الأوحد ، والسلطان المطلق . وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسي عند

> الجماهير. الجماهير مازالت مطحونة ، مضطهدة ، يقوم شعورها على سيكولوجية الاضطهاد ، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام ، فيدرك الحكام ... أن الدين أنجح وسيلة للسيطرة على الشعوب. (٢/١٥٥-١٥٦).

لكن الواقع الإيراني - الوارث الفعلي للتراث الشيعي - يتحرك في اتجاه مضاد لتأليه الحاكم ، بل ويرفض مبدأ الطاعة حرصا على حقن الدماء ووحدة الأمة ، فيدفع آلاف الشهداء ثمنا للثورة ضد الطغيان والفساد ، وهذا هو الحدث الذي خلخل قناعات العديد من مفكري الشرق والغرب على السواء. وبدلا من تحليل دلالة الحدث في سياق الظروف الموضوعية - المحلية والدولية- التي ساهمت في تحقيقه ، يتم اختصار تلك الظروف المعقدة المتشابكة في "آليات الفكر الشيعي" الثوري بحكم الخبرة التاريخية ، أو في قدرة "الإسلام" المتجددة على تحقيق الثورة. ومن حسن الحظ أن اليسار الديني يبدو أكثر موضوعية حين يلمس هذا التعارض بين حركة الواقع وبين معطيات التراث ويرد ذلك إلى الوعى المعاصر للجماهير بحقيقة مصالحها ، الوعى الذي : "يستطيع أن يفك الأسر التاريخي فيقضى ثقل الحاضر على قيود الماضي".(٢/١٥٦)

إن قراءة الحاضر في الماضي تأسيسا على ان التراث "مخزون نفسي" تؤدى في التحليل الاخير إلى إهدار الحاضر بسجنه في اسر الماضي من ناحية، وبالتعامل معه بوصفه كتلة واحدة تتحدد بأنها واقع "الأمة الإسلامية" من ناحية اخرى . بل إن اليسار الإسلامي يتجاوز في سعيه للاصلاح والتنوير وتوحيد القوى حدود الواقع الإسلامي إلى آسيا وأفريقيا وكل دول العالم الثالث أو دول عدم الانحياز أو دول القارات الثلاث. (انظر: ١/٧٩-٨٢) ومن المنطقى والحال كذلك ان يتحول التراث إلى كتلة واحدة متماسكة رغم الوعى النظرى الذي لا ينكر وجوده في الخطاب اليساري بتعدد اتجاهات التراث وتنوعها ، ولكنه يظل وعيا نظريا غير موظف في سياق العرض والتحليل . والمثال البارز على ذلك في سياق هذه الفقرة ذلك "الوثب" بين الشيعي والسنى على مستوى الحاضر والماضي في نفس الوقت ، رغم الاعتذار عن عدم العودة في سياق التحليل إلى المصادر الشيعية الأصلية استنادا إلى أن عقائد الشيعة "لا توجد في وعينا القومى كجزء من التراث الحى". (٥ / ٦٥٥) هذا الإهدار لموضوعية الحاضر ولموضوعية التراث في نفس الوقت يكاد ينكشف في بعض تحليلات اليسار ، ويؤدى من ثم إلى انهيار مقولة "المخزون النفسي" وسيطا "توفيقيا" بين الحاضر والماضي :

> و بالرغم من جماهير أهل السنة التي نعيش بينها إلاّ أن الحكم لدينا أقرب إلى الشيعة ، أى تعيين الإمام بالنص أو الوصية ،

> ضابطا عن ضابط أو أميرا عن أمير أو ملكا عن ملك . وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين إلاّ أنها أقدر على الثورة على الحاكم الظالم . وهو تناقض في الصلة بين الموروث القديم والبنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد : إلي أي حد يقبع الموروث في البنية الأساسية للعصر ؟ (٥ / ٢٢٩)

لكن التساؤل - على أهميته بل وجوهريته - ظل في إطار الممكن الذي لم يتحقق ، وظل البحث عن علل لأزمات الحاضر في تراث الماضي عن طريق "الوثب" هو الآلية المسيطرة على خطاب اليسار الإسلامي .(انظر أمثلة على ذلك : (٢ / ٣٠ ، ٣ / ٣١ ، ٣٢-٣٣ ، ٩٢-٩٣ ، ٩٥ ، ١٢٤ ، ١٩٢ ، ٣٥١ ، ٤ / ٥٥-٥٦ ، ٥٧١ ، ٥ / ٢٥٢ ، ٣١٦ ، ٣٣٣-٣٣٤) .

إن مثل تلك الأسئلة الكاشفة في بنية الخطاب اليساري هي التي تبرز قراءتنا الحالية لهذا الخطاب . وإذا كان الخطاب بحكم طبيعته التوفيقية لم يستطع أن ينقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق ، فإن قراءتنا - التي نأمل أن تكون منتجة - هي التي تسعى إلى تحقيق هذه الخطوة ، فتنقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية . وإذا كان من **العقيدة إلى الثورة** - وهو بمجلداته الخمسة يمثل الجزء الأول من مشروع اليسار الإسلامي " تجديد التراث" - يضاهي من حيث الحجم مؤلفات القاضى عبد الجبار الأسدبادى (ت : ٤١٥ هـ) فإن دعوة مؤلفه لإختصاره وتركيزه إنما تعنى من منظورنا ، كشف المستتر في بنية هذا الخطاب سعيا لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى .(انظر : ١ / ٢٢٧) من هذه الزاوية نؤكد أن "قراءة الحاضر في الماضي" بالطريقة التي تحققت في الخطاب اليساري قراءة مغرضة ، وأن مقولة "التراث مخزون نفسي" مقولة غامضة تحتاج للمراجعة وإعادة التأسيس . إن التراث :

> نتاج تاريخي خالص ، صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه ، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي . كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي. (١/٦٣٥)

و لا يعنى هذا بأى حال قيام العلاقة بين الحاضر والماضي على "الانفصال" ، وإن كانت بالمثل لا تقوم على الاتصال الذي يكون فيه الماضي فاعلا والحاضر مفعولا فيه ، إنها جدلية الاتصال / الانفصال التي يمثل الحاضر فيها نقطة البدء والتَّماس . (١٤) "فواقعنا المنهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكده وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد

ونبغى".(١٥)

التراث : بناء شعورى أم بناء تاريخي

إذا كنا في الفقرة السابقة قد ركزنا تحليلنا على الحركة الهابطة من الماضي إلى الحاضر ، وهي الحركة التي جعلت تراث الماضي مؤسسا لأزمات الحاضر من خلال تحوله إلى "مخزون نفسي" لدى الجماهير ، فإننا في هذه الفقرة نركز تحليلنا على الحركة الصاعدة من الحاضر إلى الماضي من أجل "تجديد التراث" ، تغييرا لوعى الجماهير ، وإصلاحا من ثم للأوضاع المتردية في واقع الأمة "خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث ، فعقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد" . (١/٣٦-٣٧) وهذه الحركة الصاعدة مثل مقابلتها الهابطة ليست حركة مستقيمة مباشرة ، بل هي حركة تمر عبر وسيط " الشعور" المقابل لوسيط "المخزون النفسي" في حركة الهبوط . وفي هذه الحركة الصاعدة ينكشف تصور اليسار للتراث بوصفه بناء شعوريا ، وهذا التصور يمثل الأساس النظرى لآليات التجديد كما يمثل أساس كل عمليات "الوثب" المشار إليها في الفقرة السابقة قراءة لأزمات الحاضر في تراث الماضي . والبناء الشعورى - على عكس البناء التاريخي - يتعامل مع الفكر عموما والتراث خصوصا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع رغم التسليم بنشأته منه . من هنا نفهم كثيرا من جوانب تحليلات اليسار الإسلامي للفكر على أساس من مفهوم "الأنماط المثالية" المستقلة عن التاريخ والواقع ، واعتبار المفكرين مجرد "حوامل" للفكر :

> والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها بقدر ما تهمنا الفكرة ذاتها . المهم هو القضاء على تشخيص الأفكار ... فالأشخاص إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر ... فالفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ ، وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون . (١/٢٠٩)

هذا التصور لاستقلال الفكر عن التاريخ وعن حامليه يجعل الحركات والتيارات الفكرية التاريخية في التراث مجرد "ردود أفعال" واستجابات " فكرية " لأنماط من الفكر سابقة عليها . ومن البديهي أن يكون تاريخ نشأة الفرق وتطور "علم الكلام" خاضعا لقانون تطور الوعى عند هيجل ، حركة من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب من كلتيهما . فقضية "خلق الأفعال" مثلا بدأت بالجبر ، ثم تطورت إلى نقيضها عند المعتزلة "خلق الإنسان لأفعاله" ثم

الجمع والتركيب بينهما في"الاكتساب" عند الأشاعرة (انظر : ١٧/٣ ، ١٩٩-٢٠٠ ، ٥/٥٦٢-٥٦٣) وتكاد كل قضايا علم الكلام أن تكون خاضعة لهذا الترتيب "الجبرى" في طابعه ، والكونى في شموله : جبرى من حيث أنه يفرض نسقا جامدا حادا لتطور الأفكار والفرق ، وكونى من حيث أنه يجعل من تلك الأفكار والفرق "أنماطا مثالية" قابلة بذاتها للتكرار في الزمان والمكان . (انظر : ١٥٢/١ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ٥/٦١٤ ، ٦١٦) ومن الغريب اللافت أن تكون تلك الحركة التطورية المبنية على الفعل ورد الفعل - على المستوى الفكري - هي التي حفظت للأمة توازنها الفكري وحققت وحدتها القائمة على التعدد . (انظر : ٥/٥٨٩)

هذا الفصل بين الفكر والتاريخ ، والنظر اليه بوصفه أنماطا مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان ، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كونى ويفقده "دلالته" الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/ الاجتماعي ، الأمر الذي يؤدى إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج "الشعورى". وقبل مناقشة أبعاد المنهج الشعورى كما يطرحه اليسارالإسلامي ، فإن ثمة أسئلة ثلاثة كاشفة يطرحها "التجديد" تبرز التصور العام الذي نحن بصدده:

> إذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشري ، وكانت هذه الأنماط تكوّن جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال الأول هو : هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط ؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع ؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع ؟... والسؤال الثانى : إذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشري فهل هذه الأنماط حلول متزامنة أم متتالية في الزمان ، أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد ؟ ... مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التي تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد ، وكأن الباحث ينظر للموضوع من عل كمشاهد محايد . والسؤال الثالث : إذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية ، فالسؤال هو : هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماط دائمة للفكر الديني تتكرر في كل زمان ومكان ؟ ففى التوحيد مثلا لا تمثل الشيعة التأليه والتجسيم فقط ولا تمثل السنة التشبيه فقط ، ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط ، بل إن التأليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماط مثالية للفكر الديني أو للفكر البشري العام فيما يتعلق بالألوهية ... فيصبح علم أصول

الدين بنيويا لكل حضارة وللفكر البشري العام . (٥/٦٢٨-٦٢٩)

إن الموضوع / التراث في مثل هذا التصور يتحول إلى "مطلق" تتكشف جوانبه المختلفة آنا بعد آن ، ويعد ظهور الفرق وتطور الأفكار - طبقا لقانون الفعل ورد الفعل - بمثابة تجليات ومظاهر مختلفة لذلك "الجوهر" المطلق. ويمكن للباحث والحال كذلك أن يساعد في الكشف عن بعض مجالى ذلك الجوهر التي لم يظهرها التاريخ بعد . والحقيقة أن بعض تحليلات اليسار الإسلامي تكشف أن هذا التصور ليس مجرد تصور نظرى أو فرضية قابلة للإثبات والنفي أو التعديل ، بل هو تَصَوُّرٌ مُوَظَّفٌ في بنية الخطاب كأحد ركائزه . ولأننا سنعود لمناقشة تجليات هذا التصور بشكل تفصيلى بعد ذلك ، فيكفي في هذا السياق أن نعطى نموذجا واحدا لتداخل المنهج الشعورى بالتصور السابق للفكر / الموضوع بوصفه معطى صوريا . الخلاف بين الفرق الكلامية في التراث الديني حول تعريف "الإيمان" يتحول في تحليل اليسار إلى تحليل "أبعاد الشعور" وذلك تأسيسا على أن الإيمان يتحقق بصورته **المثلى** في الجمع بين "المعرفة" و"التصديق" و"الإقرار" من جانب ، وبين "العمل" من جانب آخر ، وهي الجوانب التي اختلفت حول أهميتها وترتيب أولوياتها الفرق ، والتي يُصرّ اليسار على أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد هو "الشعور" . ومن البديهي لكى يتم له هذا التوحيد أن يقوم بعملية " تحويل دلالى" - سنناقشها تفصيلا بعد ذلك - لهذه المفاهيم التراثية ، فيستبدل بالمعرفة "الفكر" وبالتصديق "الوجدان" وبالإقرار "القول" ، ويبقى على العمل دون تحويل :

> يتحقق الايمان في صورته المثلى في أبعاده الأربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . فالفكر هو الذي يعطى الأساس النظرى ، والوجدان هو الذي يحول الفكر إلى وعى نظرى وتجربة معاشة . والقول هو الذي يعلن عن هذا الموقف الفكري الشعورى ويدعو الآخرين إليه . والفعل أخيرا هو الذي يحقق ذلك كله ويحوله إلى واقع مغيرا العالم ومحولا إياه إلى نظام مثالى يكتمل العالم فيه . (٥/٤٢)

و لأن الفرق الكلامية لم تنبن اختياراتها في تعريف الإيمان على ذلك التصور النظرى - كون المعرفة والتصديق والإقرار والعمل جوانب لموضوع واحد ، هو الشعور - فإن تحليل المشكل على أساس هذا التصور أدى إلى إهدار دلالة اختيار كل فرقة في سياق منظومتها الفكرية من جهة ، كما أدى إلى مناقشة اختيارات "صورية" لا وجود لها في تاريخ الفكر الديني الإسلامي من جهة أخرى . هذا فضلا عن التكرار الذي أدى إليه الإصرار على تقسيم

الاختيارات طبقا للعلاقات المنطقية الصورية بين جوانب الموضوع . (انظر : ٣١/٥-٣٢ ، حاشية رقم : ٤٨) ومن الطبيعى أن ينتهي الأمر في تبرير بعض الاختيارات التي أنتجها التحليل الصورى والتي ليس لها وجود في تاريخ الفكر إلى القول :

> أحيانا يكون الاختيار نظريا صرفا ولا توجد فرقة تمثله . ولكن "حتما" هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار في الماضي أو هي فرقة آتية في المستقبل . (٣٧/٥ ، حاشية رقم : ٥٢)

إن اليسار الإسلامي يبنى رفضه لمنهج التحليل التاريخي على أساس من فهم للتاريخ لا يتجاوز إطار الأحداث التاريخية والوقائع إلى تحليل للبنى الاجتماعية / الاقتصادية التي تمثل البنية التحتية للبناء الثقافي والفكري بشكل عام .(١٦) والتاريخ بمعنى الأحداث والوقائع المتتالية في الزمان هو التاريخ الذي يمثل في خطاب اليسار" الخلفية" التي تتجلى من خلالها - طبقا لقانون تطور الوعى الهيجلي - جوانب الفكر . إنه أشبه بشاشة العرض التي تجرى عليها الصور المسجلة مسبقا طبقا لقانون تتابع اللقطات على شريط الفيلم ، قد يكون لطبيعة الشاشة دخل في وضوح الصورة أو إعتامها ، وقد تؤثر مادتها في حسن العرض أو سوئه ، لكنها لا تحدد على أي مستوى من المستويات علاقات تتابع اللقطات ، ولا تؤثر من ثم في "السيناريو" . وبناء على هذا التصور الجزئى للتاريخ يجب أن نفهم نفور اليسار من منهج التحليل التاريخي رغم عدم إنكاره إنكارا تاما . ففي مقدمة المشروع، التي صدرت عام ١٩٨٠ ، تطرح خطوات التجديد على أساس أنها تسير على النحو التالى:

١- تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضارى.

٢- تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أى حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية .

٣- تحليل أبنية الواقع وإلى أى حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره ، أم أنها ناشئة عن الأبنية النفسية للجماهير ، الناشئة بدورها عن الموروث القديم . (١٧)

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الخطوات الثلاث يمكن للمنهج الشعورى أن يستوعبها جميعا ، فالموروث القديم ليس إلاّ بناء شعوريا معبرا عن أنماط مثالية ، وليست ظروف النشأة إلاّ خلفية تمثل المستوى السطحى في دلالة ذلك

الموروث . من هنا يستوعب مفهوم " الموروث القديم" كل التفصيلات ، مهما بدت تافهة أو سطحية ، أو غير ذات مغزى بالنسبة لعصرنا ، ذلك أنها تكشف عن البنية الشعورية العميقة التي تتخفى تحت سطح الدلالة التاريخية :

> كل عبارة فيها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليمات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والاشارات إلى مصر المحروسة وإلى مصر المحمية ، فهي تعبر عن عقلية القدماء ومستواهم الثقافي . المؤلفات الكلامية ما هي إلا مادة تكشف عن البناء الشعورى الذي خرجت هذه المادة منه . ويحتاج إدراكه إلى الذهاب إلى ما وراء الألفاظ والإحساس بالمضمون الحق وراء الفصول والأبواب ، وذلك باشتراك الباحث في نفس التجارب ولو أنها من نوع مخالف ، تعبر عن موقف حضارى متقدم. (١/٢٠٨)

ولكن من أي نقطة بدء يتم تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى ؟ يبدو هنا أن التجارب الشعورية للباحث هي نقطة البدء حيث يلتقى الموروث القديم ببعدى : "البناء النفسي للجماهير" و"أبنية الواقع" . وقد سبقت الإشارة إلى أن الخطاب اليساري الإسلامي يكاد يقيم العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة على أساس من أولوية التراث وأسبقيته ، لكن الجديد هنا أن" الشعور" يمثل الوسيط في عملية "التجديد" كما كان "المخزون النفسي" يمثل هناك وسيطا بين التراث والواقع ذلك أن الشعور هو محل التقاء الماضي والحاضر ، أي التراث والواقع . وليس تحليل الشعور إلا تحليلا لكليهما في تفاعلهما داخل بؤرة الشعور :

> فالماضي و الحاضر كلاهما معاشان في الشعور ، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر اسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر. (١٨)

والشعور الذي يمثل نقطة الالتقاء هذه هو شعور الباحث الذي يقوم بالتجديد ، وذلك أن التراث يمثل جزءا هاما من مكوناته الذاتية بوصفه واحدا من الجماعة التي أبدعت هذا التراث في الماضي ، هذا من جهة ، وبوصفه - من جهة أخرى - مفكرا يعانى هموم الحاضر ويعايش أزماته فهما وتحليلا سعيا لتجاوزها وتغيير هذا الحاضر إلى واقع أكثر إنسانية:

> تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه ، وجزء من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية ،

> فترات المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع لأن موضوع البحث هو ذاته ، أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل. (١٩)

ولا مجال هنا للاعتراض على منهج الشعور الذي يوحد توحيدا ميكانيكيا تعسفيا إلى حد كبير بين مستويات إبستمولوجية يستحيل التوحيد بينها . وفي حالة الاعتراض فلدى اليسار دفاعه - أو بالأحرى تبريره - لهذا التوحيد ، وهو تبرير يردنا إلى الطبيعة التوفيقية - التي تصل هنا إلى حد التلفيقية - للمشروع كله ، حيث يتم إعلاء "منهج الشعور" ليكون منهجا لتحليل "الوعى الاجتماعي":

> ولما كان الشعور في حقيقته وعيا ، وكان الوعى في واقع الأمر وعيا اجتماعيا ، فان منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعي فالشعور ليس وعيا خالصا منعزلا عن محيطه ودوائره ، عالم الأشياء وعالم الآخرين ، بل وعى اجتماعى يكشف عن بناء الواقع ومكوناته . ولما كان الواقع هو في نهاية الأمر تراكم للماضي وأحد مراحل التاريخ ، فإن الوعى الاجتماعي هو أيضا وعى تاريخي .(١/٦٣٦).

إذا كان تحليل الشعور - شعور الباحث المجدد للتراث - يؤدى إلى التحليل الاجتماعي الذي يكشف عن بناء الواقع - والتراث أحد مكوناته الاساسية - فإن السؤال عن ما ينتمى إلى الماضي وما ينتمى إلى بنية الواقع الحاضر ، في المخزون النفسي للجماهير ، سؤال لا معنى له. ومن الضرورى أن ننبه هنا إلى أن هذا المنهج الشعورى يتجاوز ما تطرحه الظاهراتية الأوروبية ، التي يحذرنا المؤلف باصرار عجيب من عدم الربط بين منهجه الشعورى وبينها. (انظر : ١/٢٤٤) والفارق بين المنهج الشعورى وبين الظاهراتية أن الأخيرة تكتفي بالقول ان الوقائع - سواء في ذلك الأشياء أو الأحداث -لا تنكشف- أو بالأحرى لا تفصح عن نفسها - إلا من خلال الشعور الحى للذات العارفة ، وهذا الشعور ليس شعورا فارغا محايدا ، ولكنه شعور ممتلئ بخبرات سابقة. وإذا كانت الظاهراتية قد أسهمت بذلك في وضع أساس الاعتداد بالذات العارفة وبدور الخبرة السابقة في تكييف النشاط المعرفي ، فإن منهج الشعور في الخطاب اليساري قام بمد ذلك التصور في اتجاه الذاتية المثالية فجعل مجال "الشعور" يتجاوز دوره الكشف عن الوقائع إلى أن يكون كاشفا عن الواقع الكلى بمستوياته العديدة والمتشابكة. وهي دعوى مغرقة في المثالية التي لا يخفف من سطوتها استخدام بعض مصطلحات التحليل الاجتماعي احيانا.

هذا المنهج الشعورى الكاشف لكل مستويات الواقع المعقدة والمتشابكة

هو ذاته القادر على تجديد التراث:

> فإذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعى بروح العصر وباحتياجاته ومتطلباته فانه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم (= علم الكلام) به وان يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد. (١/٦٣٥)

وهكذا يصبح المنهج الشعورى الواعى بروح العصر هو أساس التجديد. إن روح العصر كما تحددت في خطاب اليسار الإسلامي - في الفقرة الأولى من دراستنا هذه - هي روح "التنوير" والاصلاح ، وعلى هديها يتم تجديد التراث كأولوية أولى للجمع والتوفيق بين جناحى الامة : السلفية والعلمانية . فما هي صورة التراث كما يكشف عنها المنهج الشعورى التوفيقى ؟

التراث : إعادة بناء أم إعادة طلاء ؟

إعادة بناء العلوم التراثية - العقلية والنقلية - هو الهدف النهائى لمشروع اليسار الإسلامي تحقيقا لأهدافه في تنوير الواقع بتنوير وعى الجماهير المؤمنة التراثية. والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد - علم الكلام أو علم أصول الدين - لمعرفة بنائه القديم من اجل نقله على البناء النفسي المعاصر:

> إن التراث والتجديد كله ماهو إلا شروح على الماضي . ولكن لا يعنى الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل .. بل هي إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة ، والبحث عن الموضوعات ذاتها وكيف أن ابنيتها تعبر عن بناء نفسي قديم ، ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة. (١/٢٠٥)

إن إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولا ، واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي ، والتي تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر. ومن الضرورى لتمام تحقيق ذلك التعرف أولا على طبيعة البناء القديم وعلى عناصره المكونة له ، وهو أمر يستلزم معرفة الكيفية التي تنتظم بها العناصر وتتراكب بها الأجزاء. إن الصورة النهائية التي انتهي إليها بناء علم الكلام - كما وصلتنا في المدونات المطولة والتلخيصات والشروح - تتماثل إلى حد كبير مع صورة بناء علوم الحكمة - الفلسفة - من حيث البدء بالطبيعيات فالالهيات ثم السمعيات .

لكن هذا التماثل مجرد تماثل في الهيكل الخارجي ، لا يسمح لنا بالمقارنة بينهما على أساس أنهما نظامان معرفيان متماثلان . وإذا كنا لا نستطيع أن نوحد في مجال بناء علوم الحكمة بين المنظومة الفكرية للكندي وبين منظومة ابن رشد رغم انتمائهما لمجال معرفي واحد ، فإن التوحيد بين المنظومات الفكرية المختلفة إلى درجة التعارض أحياناً في بنية علم الكلام يؤدي بمحاولة إعادة بنائه إلى العكوف على الصورة الخارجية للبناء طلاء وتجديداً فقط.

إن مصطلح "التجديد" هنا شديد الدلالة في إحالته إلى مفهوم "إعادة البناء" خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع ، الأمر الذي يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم. إن هذا البناء في حقيقته تفكيك للمنظومات الفكرية للفرق والاتجاهات وإعادة ترتيب لجزئياتها لا يخلو - في ذاته - من دلالة إيديولوچية تعطي الصدارة لبنية المنظومة الأشعرية إخفاء للبنية المعتزلية. إن تحويل بنية علم الكلام المتعددة المنظومات إلى بنية فكرية ذات ترتيب منطقي صورى يعطي للالهيات أسبقية وجودية ومعرفية على الإنسانيات يمثل مساندة للمنظومة الأشعرية التي تقوم في أساسها على هذا النسق. وقد تم تثبيت بنية العلم على هذه الصورة في سياق تاريخي / اجتماعي يناهض المنظومة المعتزلية ويعادي توجهاتها المناهضة للاستبداد والداعية للعدل . والأكثر من ذلك أن تلك الصورة الأخيرة لبناء العلم تناقض طبيعته كمجال معرفي - وهي الطبيعة التي اكتسبها من تأسيس المعتزلة - يقوم على مبدأ "قياس الغائب على الشاهد" ، الأمر الذي يعنى أن الإلهيات تتأسس معرفيا على الإنسانيات . إن تأسيس المعتزلة لعلم الكلام يعنى أن بناءه قد لحقه تغير ضد طبيعته .(انظر : ٥/٥٨٧-٥٨٨ ، ٦٤٣) ورغم أن اليسار الإسلامي يَعِدُ دائما بالعودة إلى "بناء العلم الاعتزالى" لاكتشاف العدل في الالهيات والسمعيات معا (انظر : ١/١٧٧)، ورغم أنه يعد - علاوة على ذلك - بتطوير الاتجاه الاعتزالى نحو "عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة" (١/٢١٢) فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء .

و الواقع أن الخطاب اليساري يبدو في هذه النقطة في حالة تردد على المستوى النظرى ، تردد بين البنيوية والتاريخية على تناقضهما من جهة ، وبين منهج التحليل السوسيولوجى من جهة أخرى .ففى مقارنته بين ما يطلق عليه إسم "الشعور التطورى" ومايطلق عليه اسم "الشعور البنائى" يميل إلى جانب الأخير وإن لم يرفض الأول رفضا حاسما :

الشعور إما تطورى أو بنائى : الشعور التطورى هو الشعور

التاريخي حيث يظهر فيه العلم مرحلة مرحلة إما كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو مجموعة أصول ، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق ، وهو الشعور الذي يسقطه المنهج التاريخي من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على إنها تاريخ فرق محضة لا دخل للشعور فيها في حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحى أن هناك جامعا بينها ، هو الشعور التاريخي . أما الشعور البنائى فهو الشعور الذي يظهر فيه العلم كبناء متكامل بصرف النظر عن توالى العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوالدها وتتابعها . ويكون الشعور في هذه الحالة حاملا لأنماط مثالية توجد في كل حضارة ، ويعود ظهورها في كل زمان ومكان . (١/١٤١-١٤٢)

و لقد كانت الغلبة بالفعل للشعور البنائى في التعامل مع بنية علم الكلام ككل ، وانحصر الشعور التطورى في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عزلت عن سياق منظوماتها الفكرية في التحليل التفصيلى . ويظل منهج التحليل السوسيولوجى مطروحا على المستوى النظرى بوصفه إمكانية لا تتحقق أبدا في التحليل التفصيلى . والغريب أن الخطاب اليساري الذي يُوَصِّف علم الكلام دائما بأنه علم مقلوبُ رأسُه - الإنسانيات والطبيعيات - إلى أسفل وقدماه - الالهيات والسمعيات - إلى أعلى ، يكتفي بمحاولة إعادته إلى وضعه الطبيعى في الأفكار والأطروحات الجزئية ويبقى على وضعه المقلوب في بنائه الكلى . وتبدو الإشكالية الحقيقية في عجز الخطاب اليساري عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير هذا الوضع المقلوب في بناء العلم . إن الهاجس المسيطر على الخطاب اليساري منذ وقت طويل هو البحث عن بعدى "الإنسان" و"التاريخ" المطمورين في تراثنا الديني ، وإعادة اكتشافهما من أجل الحاضر (٢٠) وكثيرا ما يضاف إلى هذين البعدين بعد ثالث هو بعد " الصراع الاجتماعي" المطمور تحت دعوى "وحدة الجماعة" والخضوع ل"الإجماع" ، ويصبح هدف التجديد والحال كذلك لتحقيق الانتقال من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء علم الكلام بنقله :

من الوضع الزائف القديم إلي الوضع الصحيح الحالى ، وتحويله ليس فقط من "علم الله" إلى "علم الإنسان" ، فقد لا يكون هذا التقابل معبرا تماما عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها العلم ، بل تحويله من علم "العقائد الدينية" إلى علم "الصراع الاجتماعي" فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم . (١/٧٤-٧٥)

لكن مفهوم "الصراع الاجتماعي" الذي يراد الكشف عنه في بنية علم الكلام لا يتجاوز حدود التفسير السياسي لنشأة الأفكار والفرق بالكيفية المشار إليها في "الشعور التطوري" . من هنا نفهم الإشارات الكثيرة لتاريخية علم الكلام ولتأثير السياسة في نشأته وتطوره (انظر : ٦٣٥/١ ، ١٤٤/٥ ، ٣٨٣-٣٨٤ ، ٦٣٣) وهكذا ينتهي الأمر بجعل السياسة بالمعنى الإيديولوجي لا بمعنى تعبيرها عن مستويات أعمق للصراع الاجتماعي هي "مفسرة " لنشأة الأفكار والفرق، بل ويتم تصنيف الفرق تصنيفا سياسيا مباشرا إلى "فرقة السلطة" و"فرق المعارضة"، وتنقسم هذه الأخيرة إلى سرية وعلنية: بعضها من الداخل وبعضها من الخارج. (انظر: ٦١٢/٢، ٢٠٢/٣ حاشية رقم: ٣٥٦).

مع تحول المنهج التاريخي إلى "الشعور التطوري" وإهمال منهج التحليل السوسيولوجي رغم الإشادة به والتنويه بأهميته وجدواه نظريا (انظر: ٦٣٣/٥) لم يبق أمام الخطاب اليساري إلامنهج "الشعور البنائي". ويكاد التبرير المقدم لتعليل إهمال منهج التحليل السوسيولوجي لنشأة الأفكار والفرق أن يكون تبريرا كاشفا عن الطبيعة التوفيقية لمشروع اليسار من جهة ، وعن حقيقة أنها توفيقية تنحو نحو المثالية من جهة أخرى :

> وإذا كنا نفصل أحيانا بين الفكر والتاريخ فاننا نفعل ذلك لسببين: الأول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا ووصول هذا التعارض إلى ثقافتنا وأثره علينا . فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفة ولا سبيل إلى الجمع بينهما . والثانى نقص في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الافكار ولانشغال طبقتنا المتوسطة بالأفكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها ، وكيف تنشأ ميزتنا ، وهي الثقافة ، من قاع الدست . (٦٣٣/٥-٦٣٤)

وعلى ذلك كان من الطبيعى لمنهج الشعور البنائى أن يتعامل مع بنية علم الكلام كما وصلتنا في المصنفات المتأخرة ، وهي مصنفات تعرضه وفقا لبنائه الأشعرى . والتسليم بالسلامة النظرية لهذه البنية يعنى التسليم ضمنا بمحتواها الإيدولوجي . وهذا من شأنه أن يوقع الخطاب اليساري في تناقضات وإشكالات لايجد سبيلا إلى حلها ، وهي تناقضات وإشكالات لا حل لها إلا بالتحليل التاريخي / الاجتماعي لنشأة الأفكار ، التحليل الكاشف عن دلالتها في سياق المنظومة التي تنتمى إليها . إن البناء الأشعرى للعلم – على عكس البناء المعتزلى – يقدم "التوحيد" على "العدل" ويجعل من الطبيعيات توطئة للالهيات . وقد قام اليسار الإسلامي بوضع "يافطات" جديدة ذات دلالة

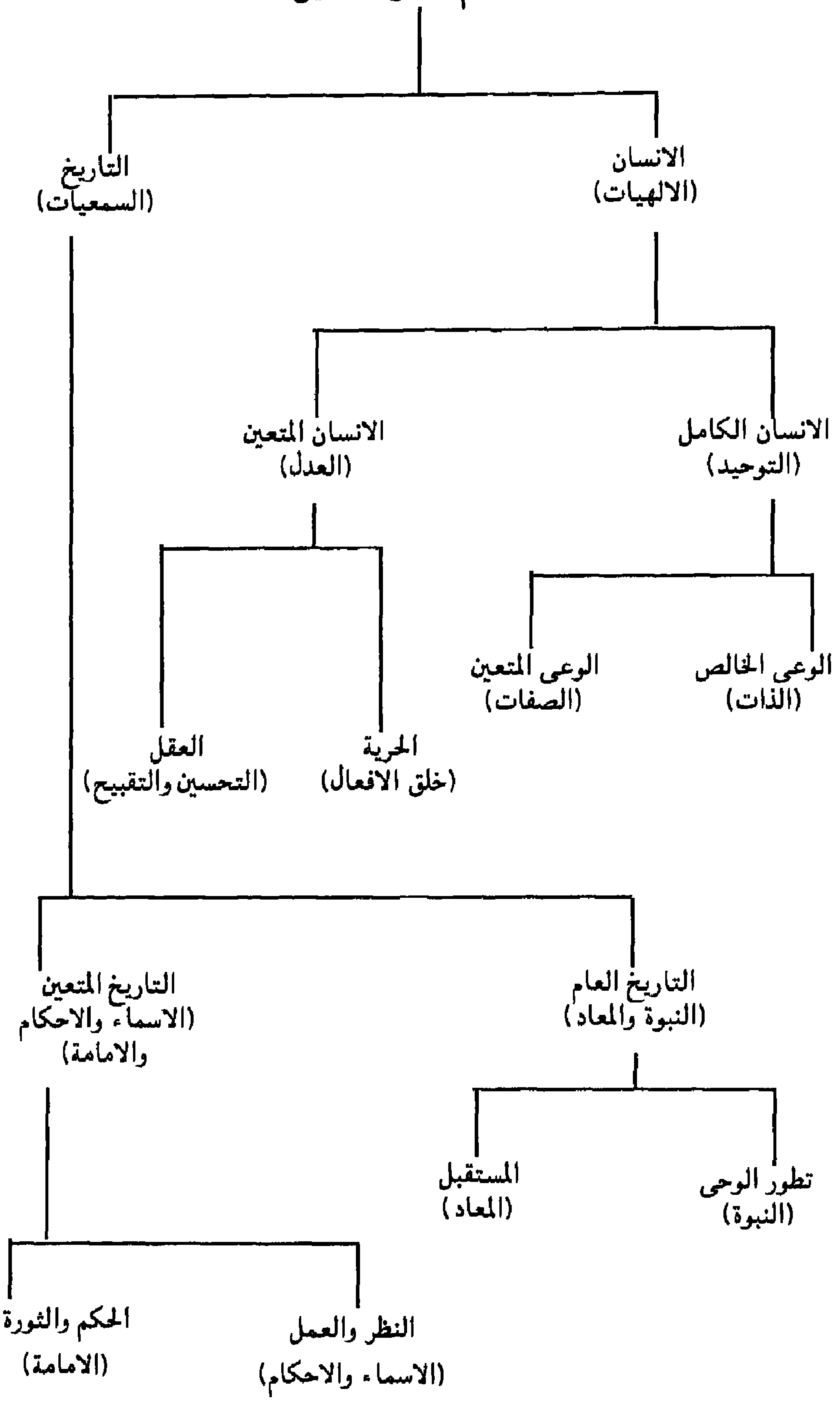
عصرية إلى جانب اليافطات القديمة ، وذلك حرصا منه على مجاورة الجديد للقديم . ولما كان القديم أساس الجديد ، والماضي أساس الحاضر ، فقد احتفظت اليافطات القديمة بمكان الصدارة على مستوى العناوين الخارجية على الغلاف ومارست اليافطات الجديدة حضورها في الداخل . أما على مستوى التحليل التفصيلي فقد وضعت النصوص القديمة أسفل الصفحات في الحاشية وترك المتن لتحليلات التجديد . وهذا الفصل الشكلي - أو الذي يبدو كذلك - لا يخلو من دلالة على الطبيعة التوفيقية للمشروع كله ، وهي الطبيعة التي حولت طموح "إعادة البناء" إلى مجرد "إعادة طلاء" للبنية القديمة ، كما حولت طموح "التجديد" إلى مجرد تلوين :

> ووجود النصوص في الهوامش أسفل الصفحات ، بالرغم من ثقلها وإرهاقها للقارئ ، ضروري . فهذا هو "التراث" وتحليلنا له في أعلى الصفحة هو "التجديد" وبذلك يستطيع القراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفسهم ... ... والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهدا على التراث والتجديد معا ، وصورة للماضي والحاضر في آن واحد ، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد وكيف يخرج الجديد من القديم ، وحتى يكون عونا لكل طالب علم أو قائد أمة. من أراد القديم وجده ومن أراد الجديد وجده . ومن أراد الإثنين وجدهما معا . (١/٢١٦-٢١٧)

بناء على تجديد البناء القديم بإعادة طلائه يتم وضع يافطات جديدة لموضوعاته الخمسة على النحو التالى : الموضوعات الطبيعية = المقدمات النظرية ، الالهيات = الإنسان الكامل ، السمعيات = التاريخ . تنقسم الالهيات (=الإنسان الكامل) إلى مبحثي : الذات = الوعي الخالص ، والصفات = الوعي المتعين . وتنقسم السمعيات أيضا (= التاريخ) إلى مبحثي : النبوة = التاريخ العام ، والمعاد = المستقبل . وتنقسم الإلهيات من زاوية أخرى إلى مبحثي : التوحيد (= الإنسان الكامل) ، والعدل = الإنسان المتعين . وكما انقسم مبحث الإنسان الكامل (= الإلهيات = التوحيد) إلى الوعي الخالص (= الذات) والوعي المتعين (= الصفات) ينقسم مبحث الإنسان المتعين (= العدل) إلى مبحثي : الحرية (= خلق الأفعال) والعقل (= التحسين والتقبيح) . وبالمثل تنقسم السمعيات (= التاريخ) إلى التاريخ العام (= النبوة والمعاد) والتاريخ المتعين (= الاسماء و الاحكام وقضية الإمامة).

و الشكل التالى يوضح بناء العلم من منظور الخطاب اليساري مع وضع المصطلحات القديمة بين قوسين :

الإنسان والتاريخ
(علم أصول الدين)



وواضح أن الهاجس المسيطر على هذا الطلاء الجديد لعلم الكلام هاجس البحث عن البعدين المفقودين في واقعنا: الإنسان والتاريخ . ولأن هذين البعدين مطموران في علم الكلام القديم بسبب اغتراب الإنسان في الالهيات واغتراب التاريخ في السمعيات ، فإن الكشف عنهما وإزاحة ما يخفي وجودهما لا يتحقق بمجرد عملية "التحويل الدلالى" المعتمدة على علاقة التجاور و" المشابهة" . إن الإلهيات لا تصبح إنسانيات ، ولا النبوات تتحول إلى تاريخ لمجرد الرغبة في ذلك بالتماس أوجه للمشابهة سطحية صورية . إن الكشف عن الخفي المطمور لا يتحقق إلا بالقراءة التأويلية التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثبا عليها ، وبعبارة أخرى لا يمكن لليسار الإسلامي - أو لغيره - أن يعيد بناء علم الكلام - أو بالأحرى أن يعيده إلى وضعه الطبيعي بعد أن "قلبته" الأشعرية وأوقفته على رأسه - إلا من خلال "المفسرة" الاجتماعية التي جعلت ذلك الإنقلاب ممكنا .

كان الاستناد على بنية علم الكلام الاعتزالى - حتى في صيغته التراثية - كفيلا بإحداث تحقيق جزئى لمشروع التجديد ، ولا نعنى هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة - ومنها **المغنى في أبواب التوحيد والعدل** للقاضى عبد الجبار - بل نعنى الترتيب الإبستمولوجى الذي يراجع التولد التدريجى للأفكار - من خلال جدل الفكر والواقع - حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الإعتزال . إن ترتيب المصنفات الكلامية المتأخرة جرى على العرف الذي قننه التوجه الأشعرى ، والذي تحول - بحكم هيمنته - إلى ما يشبه القانون العلمي . وليس الكشف عن بنية علم الكلام المعتزلى أمرا صعبا أو مستحيلا ، فأصولهم الخمسة ترتد كلها في التحليل الأخير إلى أصل "العدل" (٣٨٧/٣) ، وهو أمر يصر عليه المعتزلة أنفسهم على لسان ابى حسين الخياط (ت : ٣٠٠ هـ) [٢١] ومفهوم العدل الاعتزالى لا يقف عند حدود مبحثى الحرية (= خلق الأفعال) والعقل (=التحسين والتقبيح) - كما هو الأمر في الخطاب التجديدى - بل يتجاوز ذلك إلى النفاذ في كل قضايا العلم وجزئياته . إن الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة والأشاعرة حول الصفات الإلهية - هل هي زائدة على الذات الإلهية (قول الأشاعرة) أم أنها عين الذات (قول المعتزلة) - وإن كان خلافا حول قضية "التوحيد" لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ "العدل" . إن إثبات الفعل الإنسانى مقدورا للإنسان وحده ونفي مسئولية الله عنه استنادا إلى عدله وإثباتا له ، استدعى صياغة نظرية في التوحيد تثبت إلها مغايرا للإنسان الذي يفعل القبائح ويقع منه الظلم ، فكان لابد من نفي الصفات الزائدة على الذات، والتوجه من ثم إلى تأويل الصفات التي توهم مشابهة الله للإنسان - والتي وردت في النصوص الدينية - باستخدام سلاح "المجاز" . وعلى خلاف ذلك كان

موقف الأشاعرة الذين جعلوا الأفعال المؤثرة في العالم كلها من فعالية الصفات الإلهية من قدرة وإرادة وعلم ومشيئة ، وجعلوا بين الفعل الإنساني وفاعله علاقة واهية هي "الاكتساب" ، وكان من المنطقى أن يمتدد هذا التصور النافي لفاعلية الإنسان ولفاعلية قانون السببية في الطبيعة إلى تصور ملكى استبدادى في مجال التوحيد . ولأن مثل هذا التصور ينتهي في التحليل الأخير إلى تثبيت المشابهة بين الله والبشر ، فقد طرحت التفرقة بين الصفات والذات حلا لهذه الإشكالية ، فصلا للذات الإلهية عن الانغماس في شئون العالم وممارسة الظلم والقهر والاستبداد وترك ذلك للصفات ، وهو التصور الذي صاغه ابن عربي في صورته النهائية في الثقافة العربية . من هنا نقول أن خلافات التوحيد تجد تفسيرها في أصل العدل ، وكلاهما يجد تأويله في صراعات القوى الفكرية الدينية لصياغة مواقفها من الواقع الاجتماعي .

إن التعارض الذي يبدو على السطح أحيانا بين "التوحيد" و"العدل" تعارض لا وجود له في البنية المعتزلية لأن أولهما يتأسس على الثاني ، ويقوم التعارض على العكس من ذلك في البنية الأشعرية لأنها تؤسس "العدل" – أو بالأحرى تنفيه – على التوحيد ، متجاهلة :

> إن إثبات فاعل خارجي يبطل إثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعل فاعلا ، فكيف لا يكون الإنسان فاعلا لفعله وهو الشاهد وكيف يمكن إثبات الغائب على شاهد غير حاصل . (٣/١٤٤-١٤٥)

ورغم ذلك كله نجد في الخطاب اليساري إصرارا على أن العدل يتأسس على التوحيد وأنه على حد تعبيره المتكرر ظهر من بطنه (انظر على سبيل المثال : ٣/٦) بل إنه يربط ربطا تعسفيا بين "إثبات الصفات" زائدة على الذات وبين إهدار قانون السببية في الطبيعة محولا العلة إلى معلول والمعلول إلى علة :

> يبدو أن موضوع العدل إنما يجد حله في أصل التوحيد فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة واثبات خضوعها إلى إرادة وقدرة خارجية عنها . فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال ، وهي علة الكون وسيد الطبيعة . في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا لأنه لا توجد صفات مطلقة ، إرادة أو علم ، تتدخل في مسارها . فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له ، وهو التصور العلمى

للطبيعة.(٣/ ٣٧١)

لقد كان من شأن التحليل التاريخي / الاجتماعي لنشأة الأفكار وتولدها أن يحقق لمشروع التجديد ما يسعى اليه من "إعادة بناء العلم" لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ ، وأن يحقق له أيضا بشكل تأويلي منتج ما وعد به من الانتقال "من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى" . (١٧٧/١) إن الخطاب اليساري التجديدى - على عكس نقيضه اليمينى - واع بخطورة النسق الأشعري في بناء علم الكلام ، وواع كذلك بدوره التاريخي - المتواصل في بنية الفكر الديني المعاصر - في إحداث تعارض بين حق الله وحق الإنسان :

> فإذا كان التوحيد يشير إلى حق الله ، والعدل يشير إلى حق الإنسان فإن علم أصول الدين الاعتزالى قد أعطى الصدارة لحق الإنسان ، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر . ويكون علم الكلام الأشعرى هو المسئول عن تخلفنا الحالى .(١٧٣/١)

لكنه رغم ذلك تبنى النسق الأشعرى كما هو ، مكتفيا بتحقيق عملية "الانتقال" المشار إليها على مستوى الأفكار الجزئية معزولة عن سياق المنظومات الفكرية التي تكتسب من خلال دلالتها . وفي إهدار منهج التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات يكمن كثير من تناقضات أحكام اليسار ، ناهيك عن الوثب في قراءة الحاضر في الماضي والتلوين في تجديد التراث لحل أزمات الحاضر . إن التحليل التاريخي لنشأة الأفكار والفرق من شأنه الكشف عن اختلاف البنى وتعددها في التراث كشفا يتجاوز مجرد التسليم النظرى واستمرار التعامل معه على المستوى التطبيقى من منظور شمولى . ومن شأن هذا المنهج أن يكشف على وجه الخصوص علة بعض مظاهر التعارض السطحى بين التوحيد والعدل في بناء علم الكلام عند بعض الاتجاهات ، خصوصا تلك التي جمعت بين القول بالجبر الصريح وبين القول بنفي الصفات الزائدة . إن منهج التحليل التاريخي يكشف أن التلازم بين التوحيد والعدل لم يتحقق دائما في الحركات الفكرية المبكرة ، والتي كانت أطروحاتها بمثابة رد فعل مباشر لصراعات حية بحيث لم يتح لمفكري تلك الفرق تأسيس أطروحاتهم تأسيسا معرفيا. وهذا أمر لم يتنبه له المشروع التجديدى بحكم تعامله مع بناء العلم من منظور شمولى ، لهذا نلمس لديه ترددا في تحديدالعلاقة البنيوية بين التوحيد والعدل :

> فالإيغال في التوحيد بصرف النظر عن كيفيته يبعد عن العدل ،

> وكأن الإيغال في التفكير في الله يبعد عن التفكير في الإنسان، وكلما زاد الإنسان إغترابا في التوحيد وابتعادا عن العالم فانه يزداد ابتعادا عن العدل وخروجا عن العالم ... وقد ظهر من قبل أن إثبات الصفات يؤدى إلى إلغاء الحرية الإنسانية وأن إنكار الصفات يؤدى إلى إثبات الحرية الإنسانية . وكان غريبا أن يخرق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات وبنفي الحرية في آن واحد ، ومن ثم ينكسر القانون الأول . (٣/٧٧)

ومن الصعب التسليم بمفهوم التوحيد المطروح هنا ، والذي يوحد بينه وبين إثبات الصفات ، وكأن نفي الصفات الزائدة حفاظا على وحدة الذات والصفات ونفيا للتعدد ليس هو"التوحيد" الحقيقى من المنظور التراثى ذاته . إن التردد في الخطاب اليساري صفة نابعة من نهجه التوفيقى في الأساس الأول ، وهو التردد الذي يظهر هنا في الإبقاء على التعارض الشكلى بين التوحيد والعدل ، وصياغته في شكل علاقة ثنائية تحتاج للتوفيق بين طرفيها . وإذا كان هذا النهج قد أدى كما رأينا إلى مجرد إعادة طلاء لبنية علم الكلام القديمة (انظر : ١/٦٣٤ ، ٢/٩٦ ، ٣/٤٥٧ ، ٤/٥ ، ٣٢١، ٥/٥ ، ٣٨١-٣٨٤)فإنه يؤدى أحيانا إلى التراجع عن اليافطة الطلائية الجديدة والإصرار على اليافطة القديمة . يحدث ذلك مثلا في قضية "خلق الأفعال" (= الحرية) حيث يعيب الباحث على بعض الدارسين استخدام مصطلحي: الجبر والاختيار للدلالة على ذات القضية متهما لهم بالوقوع تحت تأثير الغرب والخضوع للفكر الشائع . (٣/١٥) والأغرب من هذا الاتهام - الذي يمكن أن يوجه لليسار ذاته في نهجه التجديدى كله - أن يتم التفضيل لحساب المصطلح القديم ، خلق الأفعال، فرغم أنه "مثير للذهن مثل حرية الأفعال ، فالخلق يوحى بالإبداع والجدة والمسئولية مثل الحرية تماما" فإنه يتفوق على مصطلح "الحرية" المرتبط بأبعاد سياسية واجتماعية بأنه "لفظ أكثر أصالة مرتبط بالتراث وليس شائعا في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب" . (٣/١٦) وهذا التراجع يمثل ترددا بين "التراث" و"التجديد" ، ترددا يجنح أحيانا إلى التراث ويتمسك بلغته ، ويجنح أحيانا أخرى إلى التجديد ويصر على استخدام لغة معاصرة . فهو - في سياق آخر - يطلب منا التخلي عن اللغة المعاصرة في حياتنا السياسية فلا نتحدث عن "الديمقراطية" لأن "الأقرب لنا حضاريا الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين ".(٢٢)

و الحقيقة أن هذا التردد التوفيقى يجعل الجنوح إلى أحد الطرفين محكوما بسياق القول في بنية الخطاب اليساري : فإذا كان سياق القول موجها

إلى السلفية جنح الخطاب إلى لغة التجديد وإن كان سياق القول موجها إلى العلمانية أو إلى الجمهور - من خلال المنابر الإعلامية - جنح الخطاب إلى لغة التراث . ولأن هذا التردد ليس نهجا تاكتيكيا فإنه كشف عن الطبيعة التوفيقية للمشروع اليساري كله، الطبيعة التي عجزت كما رأينا عن تحقيق طموح التجديد على مستوى بناء العلم . ترى هل يمكن لنهج التجديد هذا أن يحقق على مستوى الأفكار الجزئية ما عجز عن تحقيقه على مستوى البناء العام؟

النصوص : تأويل أم تلوين

النتيجة الأولى للتسليم بمشروعية البنية المنطقية الصورية الأشعرية لعلم الكلام كما سبقت الإشارة كانت التعامل مع الأفكار والنصوص معزولة عن سياق منظوماتها الفكرية . وقد أدت هذه النتيجة بدورها إلى نتائج سلبية كثيرة ، أولها المسارعة إلى إصدار أحكام ذات طابع تلويني واضح على بعض النصوص والأفكار . من أهم النماذج وأبرزها ما ترويه بعض المصادر عن "الكرامية" من القول بأن ذات الله يمكن أن تكون محلا للحوادث ، وهي مقولة - إن صحت - تستلزم من الباحث تحليلها في سياق منظوماتها الفكرية للكشف عن دلالتها في ذلك السياق . لكن الخطاب اليساري ، مشغولا بهاجس اكتشاف البعد التاريخي في التراث ،يجد في هذه المقولة تكئة للقول بأن الكرامية أبرزت مفهوم فاعلية الله في التاريخ :

> وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم ، فالله لديهم ليس قديما بل محلا (كذا) للحوادث ، تقوم الحوادث به. والحوادث تحتاج إليه في الإيجاد إما بالإرادة أو بأمر كن ، وهو ما يعطى الفاعلية لله ، فيجعل الله هو التاريخ ، والتاريخ هو الله ...وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم ، وتصبح حركة العالم جزءا من ألوهيته ، وقوانين التاريخ صفاته ، الله هنا بمثابة الوعى التاريخي . ولما ضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعى التاريخي من وجداننا القومى . (٢/١٢٥-١٢٦. وانظر أيضا: ٣/١١٤-١١٥)

ورغم أن قول الكرامية بتعلق الإرادة الإلهية بالحوادث لا يختلف كثيرا عن موقف الأشاعرة الذين جعلوا الله هو الفاعل الحقيقى لكل ما يحدث في العالم فإن موقف اليسار من الأشاعرة هو الهجوم المستمر . ولا تعليل لهذا

التناقض في الحكم على الأفكار وتلوينها إلا بموقف "الانحياز الايديولوجى" بناء على تقسيم الفرق ، المشار إليه آنفا ، إلى فرقة السلطة وفرق المعارضة ، وكأن اليسار الإسلامي يريد أن يخوض معارك الحاضر في الماضي ، فيلون الماضي - بالتحويل الدلالى للمفاهيم والأفكار - بلون موقفه من الحاضر ، الموقف الذي يتعاطف مع كل فرق المعارضة - يمينيها ويساريها - ضد حزب السلطة .

وإذا كان التجديد على مستوى البنية الكلية للعلم قد انتهى الى ما أطلقنا عليه "إعادة طلاء" تتجاور فيه المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة أشبه بعلاقة المشابهة التي يتواجد طرفا التشبيه فيها ، فإن "التلوين" على مستوى النصوص والأفكار الجزئية يعتمد على آلية أكثر فاعلية في تحقيق الأهداف الإيديولوجية للمشروع اليسارى ، هي آلية "التحويل الدلالي". إنها آلية أشبه بآلية الاستعارة في النص الأدبى ، حيث يتم نقل دلالة النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية الى مجالات أخرى عصرية ، لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية ، بل عن طريق توسط "الشعور" - أو التجربة الشعورية للباحث - كما يحدث في الاستعارة الشعرية . إن المثال "التلوينى" الذي ناقشناه - مثال تعلق الإرادة الالهية بالحوادث - يؤكد ما نذهب إليه ، فالسياق الكلامى - حتى بصرف النظر عن سياق المنظومة الخاصة للفرقة - هو سياق مناقشة الصفات الإلهية خاصة صفة "القدم" .لكن الفكرة يتم انتزاعها من سياقها المحدد لدلالتها ونقلها إلى مجال دلالى عصرى :

> وفي النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية وبراهين منطقية وإيقاع الخصم في التناقض بل يتعلق الأمر بتجربة بشرية هي الوعى الكلى بالتاريخ الشامل ، الله باعتباره تاريخا للعالم ، والوحي باعتباره تجسيدا للبشرية . الوحي قول الله ، وأفعال الأفراد والجماعات والأنبياء والشعوب إرادته ، وحركة الجماهير فعله ونشاطه ، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التي ربطت بين "الله" و التقدم ، وبين صفات الله وحركة التاريخ وقوانين مساره.(٢/١٢٧-١٢٨)

"الشعور" إذن هو الوسيط الذهنى الذي يمارس التجديد من خلاله آلية "التحويل الدلالى" ذات الطابع الاستعارى ، وهو وسيط لا يمكن توظيفه على مستوى البنية الكلية للعلم التي تمثل - فيما يبدو - البنية الاتفاقية التي يحرص اليسار على الإبقاء عليها كما هي للتوصل مع الخطاب الديني في شقه اليمينى . هكذا تصبح التوفيقية هي المفسرة لما يبدو تناقضا في الإبقاء على البنية التقليدية للعلم والاكتفاء بتوظيف آلية التجاور الدلالى ذات الطابع

التشبيهي (الطلائى) من جهة ، وفي توظيف آلية التحويل الدلالى ذات الطابع الاستعارى (التلوينى) في مجال الأفكار والنصوص من جهة اخرى. في المستوى الأول "حرص" على التراث يبقيه كما هو مخاطبا أهل اليمين ، وفي المستوى الثانى "جنوح" إلى جانب التجديد لمخاطبة أهل اليسار. وإذا كان التجديد على المستوى الثانى قد تم استنادا الى منهج الشعور الذاتى فإن هذا المنهج هو المسئول عن تحول التجديد إلى "تلوين" وعن اهدار البعد التأويلى إهدارا شبه تام. ويجرى التلوين طبقا للمنهج الشعورى على النحو التالى على خطوتين:

١- يقرأ النص القديم وغالبا ما يكون نصا صوريا عقليا مجردا فيشعر القارئ بشئ ويكون هذا الشئ هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به. ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر فإن مادة الشعور تعبر عن البناء النفسي المعاصر وكثيرا ما يكون النص مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجى للحس، وهنا يبدو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلى الشعورى وإعطاء نظرية في الإدراك شعورية بقدر ما هي فزيولوجية. وإذا وجد الشعور نفسه أمام نص كونى يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة وتصور للفيض وللعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات ، فإن الشعور يبدأ تحليله العقلى ويعيد بناء الموضوع على أساس عقلى حتى يتلاشى التشخيص والخيال والإشراقيات.

٢- نظرا لأن تحليلات القدماء لا تكفي إذ يغلب عليها التحليل العقلى للوجود الصورى فإننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الإنساني أو من روح العصر. وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلى وشعر الفرق فإنه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبرا عن احتياجات العصر. ولما كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم فإنه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية. وإذا كان القدماء قد استعملوا ايضا أمثال العرب فإننا نعتمد ايضا على الأمثال العامية ، بل وعلى الأزجال التي تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق من الأدب المدون. (١/ ٦٣٥-٦٣٦)

ولن نتوقف هنا بالتعليق على الخطوة الثانية في منهج الشعور اكتفاء بالإشارة الى افتقاد دلالة استعانة القدماء بالشعر والأمثال في تحليلاتهم اللغوية للمفاهيم والأفكار. ان تعبير الفنون كلها عن "احتياجات العصر" وعن

"روح الشعب" أمر لم يخطر على بال القدماء في تحليلاتهم ، وانما الخطاب اليسارى يمارس هنا "تحويلا دلاليا" ذاتيا شعوريا. وتكشف الخطوة الأولى في منهج الشعور عن البعد الذاتى الشخصى لعملية "التلوين" السابق الإشارة إليها. لكنها بالإضافة إلى ذلك تكشف عن نتيجة أخرى من نتائج "إعادة الطلاء" على مستوى بنية علم الكلام.

لقد تسرب إلى علم الكلام ، خاصة في عصر الشروح والتلخيصات ، كثير من الأفكار والموضوعات من الفلسفة الاشراقية بشكل خاص. وكان التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات كفيلا بارجاع هذا التسرب الى محاولات الغزالى (ت: ٥٠٥ هـ) الجمع بين التصوف والنسق الكلامى الأشعرى ، أو ما أطلق عليه البعض : "تأسيس العرفان على البيان" (٢٣)، وهما نظامان معرفيان متغايران. ومعنى ذلك أن ما يطلق عليه اليسار الإسلامي اسم "النصوص الكونية" - مثل تشخيص الطبيعة وتصور الأفلاك نفوسا حية عاقلة مؤثرة بناء على نظرية الفيض والقول بالعقول العشرة - لا تنتمى الاّ الى البنية الأشعرية لعلم الكلام بعد الغزالى. إن بنية علم الكلام المعتزلية لا تتقبل في سياقها أبدا تلك النصوص الكونية ، بل يشن القاضى عبد الجبار في موسوعته **المغني** هجوما ضاريا على تلك النصوص نافيا أساسها العرفانى اللاعقلاني. إن تعامل الخطاب اليسارى مع النصوص الكونية تلك تم إذن خارج نطاق مجالها المعرفي من جهة ، وخارج إطار المنظومات الفكرية التي تنتمى إلى بنيتها من جهة أخرى. إن منهج الشعور في التعامل مع نصوص ينتهي في التحليل الأخير الى التعامل معها بوصفها "صورا عامة فارغة" قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج ، منهج الشعور الذاتى. وفي مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية. ورغم الوعى النظرى بتاريخية دلالة النصوص في الخطاب اليسارى ، فإن منهج الشعور يفرض عليه دائما التصور الصورى العدمى لها. ورد في سياق الرد على النقليين المتمسكين بالدلالة الحرفية للنصوص :

> النص (= القرآن) في بدايته واقعة معروفة في أسباب النزول. يغفل الدليل النقلى ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة ، بل أيضا الواقعة الأولى وبالتالى يستخدم النص طائرا في الهواء بلا محل ، يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغا بلا مضمون. وينغلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقا للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج الى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ

يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة.

ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص ، ولا يوجد نص الاّ ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى الى معنى مجازى لقرينة بل هو وضع مضمون معاصر للنص ، لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي الى نظام بتغيير الواقع الى واقع مثالى". (١/٣٩٧ - ٣٩٨).

ولأن التلوين من خلال المنهج الشعورى يهدر الدلالة الأصلية للنصوص فإن هذه الأخيرة يمكن أن تفصح عن دلالات متناقضة ، فيكون لدليل "حدوث العالم" مثلا مزاياه وله عيوبه أيضا. لكن الغريب أن يتأسس كلاهما - المزية والعيب - على نفس المبدأ بعد ان يتم تلوينه بلونين متعارضين. والمبدأ المطروح هنا هو تأثير الفكرة في الوعى المعاصر ، وعلى ذلك تكون المزية في دليل الحدوث أنه يؤدى إلى :

الإحساس بإمكانية تغيير هذا العالم ، وبأن كل شىء فيه يخضع لإرادة الإنسان وطيّع لحريته ، وبالتالى يكون حدوث العالم دعوة الى التغيير ولممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقا لمثل الإنسان ولمشروعه الجماعى القومى ، وهو النظام المثالى للعالم الذي يستنبطه من الوحي .

أما عيب الدليل فهو نقيض المعنى السابق تماما، لأنه يؤدى بسبب استناد الحدوث - حدوث العالم -الى علة ميتافيزيقية خارجية إلى :

تدمير العالم واثبات عجز الإنسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور الله الماسك للعالم والحافظ له.(٢/١٧-٢٨ بتصرف ، وايضا ص : ٣١)

في النصوص السابقة تم الانتقال - بالتحويل الدلالى - من "دليل الحدوث" بالمعنى الميتافيزيقى ، أى خلق العالم من عدم ، الى مفهوم" تغيير العالم" . وبناء على هذا التلوين بالانتقال من مجال دلالى الى آخر ، يمكن للنصوص أن تتحمل المعانى والدلالات المتناقضة ، أليست النصوص كما سبق الاستشهاد قوالب فارغة يمكن ملؤها بمضامين مختلفة طبقا لمطالب العصر التي يحددها المنهج الشعورى. ما ورد هنا عن حدوث العالم يرد مثله في نصوص قضية "التشبيه والتنزيه" حيث يجد الخطاب اليسارى لكل منهما مزايا وعيوب (انظر : ٢/٢٢٠-٢٢١ ، ٢٣١-٢٣٨) وليس الأمر هنا مجرد نهج

سجالي يعرض الشئ ونقيضه كما تفعل الكتب التعليمية إثارة لعقل القارئ وتحريكا لفكره ، وإن كان ذلك يتحقق أحيانا بشكل غير مباشر . الأمر هنا أمر تردد بين طرفين لا تتحقق استراتيجية التوفيق بينهما ، وهو التردد الذي لسنا تجليه البارز في الإبقاء على البنية الأشعرية لبناء العلم مع الطموح إلى نقله للبنية المعتزلية .

والحقيقة أن المنهج الشعورى التلوينى يخفق في بعض الأحيان في اكتشاف دلالة بعض الأفكار الاعتزالية بحكم العزل المشار إليه للفكرة عن سياق المنظومة التي تنتمى إليها . إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول مسألة "شيئية المعدوم" تتعلق بالخلاف حول قدم العالم وحدوثه . وإذا كان المعتزلة لم يصرّحوا أبدا بمبدأ "قدم العالم" فإن دفاعهم عن "الشيئية" التي تتمتع بها المعدومات - أو الموجودات قبل وجودها - يعنى إصرارهم على تمتعها بدرجة ، أو بالأحرى مرتبة من مراتب الوجود قبل وجودها العينى في العالم . ومن المعروف أن هذا التصور هو التصور الذي أفاد منه ابن عربى (ت: ٦٣٨ هـ) في منظومته الفكرية التي جمعت بين "القدم" من زاوية مرتبة الشيئية في العدم ، وبين "الحدوث" من زاوية الظهور في مرتبة الوجود العينى. وعلى نقيض المعتزلة ذهب الأشاعرة إلى إنكار "شيئية المعدوم" إنكارا تاما . ومن اللافت للانتباه أن هذه القضية من القضايا القليلة التي اعتصم فيها المعتزلة بظاهر النصوص الدينية والقرآنية خاصة ، في حين إضطر الأشاعرة إلى الاعتماد على التأويل ، الأمر الذي يؤكد محوريتها في كل من المنظومتين . لكن الخطاب اليسارى عازلا الأفكار عن سياقها ، ومشغولا بهاجس "التلوين" العصرى طبقا لمنهج الشعور ، يقلب الدلالة الأصلية للفكرة رأسا على عقب ، فيصبح الجنوح المادى عند المعتزلة صورية ويصبح الاتجاه الصورى العدمى عند الأشاعرة مادية . (انظر : ٤٣٨/١) وعلى ذلك يقع اختيار اليسار على التصور الأشعرى لأنه يحقق له ما يتصوره الموقف التجديدى المناسب لمتطلبات الواقع والملائم لروح العصر :

> المعدوم ليس شيئا وإلا خشى الناس منه وأثبتوه عجزا عن مقاومته وسلموا به ضعفا وخورا ، يأسا واشمئزازا، كرها للنفس وللآخرين ، وبصاقا على العالم . لا يمكن أن تكون للمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق فهذا إيهام للناس بوجود المعدومات كحقائق ، بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وتخاذل الناس عن تحقيق الوجود .(٤٤١/١)

لو كان إثبات شيئية المعدوم يؤدى إلي كل ما سبق من نتائج فإن الموقف الاعتزالي كله كان يستحق إعادة تقييم من أجل تصحيح ما يقوله اليسار نفسه

عن تقدميته واستنارته الفكرية . وبالمثل لو كان الموقف الأشعري على هذه الدرجة من المادية لتوجب على اليسار الذي ينحو منحى ماديا في تأكيده على أهمية العلم في مرحلة "التنوير" أن يغير أحكامه التي تملأ صفحات خطابه عن رجعيته وانتمائه للسلطة وانحيازه لمصالحها ضد مصالح الجماهير . لكن التبرير الذي يقدم للقارئ عن اختلاف الدافع التجديدي لاختيار موقف الأشاعرة عن دافع الأشاعرة أنفسهم يكشف عن أمرين : الأول أن الدافع الذي يطرحه اليسار لموقف الأشاعرة دافع لا يربط الفكرة بمنظومة الأشاعرة ، بل هو أقرب إلى أن يكون دافعا استنتاجيا تأمليا . الأمر الثاني أن الدافع التجديدى دافع تلوينى شعورى .

> وإذا كان الدافع عند قدماء الأشاعرة لنفي كون العدم شيئا هو وجود الله القادر على كل شئ ، على نفي الوجود والعدم على السواء ، فلا الوجود ولا العدم ثابتان . فإن الدافع لدينا هو القدرة المتولدة عن نفي كون المعدوم شيئا على تحريك الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعثه في الروح من تفاؤل وأمل ، وما يثيره في النفس من خيال على الإتيان بالمستحيلات . إن إثبات كون العدم شيئا يحول الغياب إلى حضور ، والعدم إلى وجود ، والإستثناء إلى قانون . المعدوم ما لا تحقق له في نفسه وهو المنفي ، أو له تحقق يكون عدما ثابتا . الاحتلال غياب للاستقلال ، والطغيان غياب للحرية ، والرأسمالية غياب للاشتراكية ، وسلبية الجماهير غياب لنشاطها ، والتخلف غياب للتقدم ، والتجزئة غياب للوحدة ، والتغريب غياب للهوية ، فالوجود استقلال وحرية واشتراكية وتقدم ووحدة وهوية وتجنيد للجماهير .(١/٤٤٣)

إن التلوين بناء على منهج الشعور لم يؤد فقط إلى ما سبقت الاشارة اليه من قلب للدلالات الأصلية للأفكار رأسا على عقب ، بل أدى أيضا كما هو بين من النص السابق إلى التناقض مع توجهات التجديد ذاتها . إن إثبات شيئية المعدوم - رأى المعتزلة - هو الكفيل بتحقيق التوجهات المطروحة أعلاه ، لأن قيم الوجود الحق قيم غائبة في الواقع العينى لمجتمعاتنا ، بمعنى أنها معدومة ، لكنها تتمتع بنوع من الوجود بوصفها طموحات أو أحلاما أو برامج قابلة للتحقق . والاختيار الأشعرى المؤدى الى نفي المعدوم نفيا تاما قطعيا شاملا هو الاختيار الذي يمكن أن يؤدى الى ما سبق إيراده في نص سابق من تخاذل ويأس واستسلام وضعف .. إلخ.

إن الأفكار الجزئية إذا فصلت عن سياق منظومتها الفكرية فقدت

دلالتها الجزئية ، وبالمثل فإن فصل المنظومة عن سياقها التاريخي / الاجتماعي يُفْقدها دلالتها الكلية . وفي كلتا الحالتين لابد أن يقع التأويل في وهدة التلوين . وفي نموذج التلوين السابق لا يكون الانحياز للموقف الأشعرى تعبيرا عن حياد موضوعى كما يحاول الخطاب اليسارى أن يقنعنا :

> ولا يعنى إحياؤنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب ، فمذهب الأشاعرة هنا في نفي المعدوم أكثر قدرة على تحريك الشعوب من إثبات المعدوم وأكثر تفاؤلا وأملا بصرف النظر عن دافع الأشاعرة . تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية ، وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرية أو تلك .(١/٤٤٣ حاشية رقم : ٨٥)

وإذا كان المجال لايسمح هنا بتتبع نماذج أخرى لآلية التلوين المعتمدة على "التحويل الدلالى" ، فإن من الضرورى الإشارة إلى أن بعض تلك النماذج تقارب آفاق التأويل وتخومه بقدرتها على اكتشاف المغزى النابع من الدلالة . ان التركيز الأشعرى على ربط كل ما يحدث في الواقع والطبيعة بالقدرة والإرادة الإلهيتين يؤدى في التحليل الأخير إلى إهدار الأسباب المباشرة المؤثرة. وهذا يؤدى بدوره الى التسليم بعجز الإنسان عن "تغيير" الواقع ، لأن هذا الواقع لا يتحرك وفقا لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشري معرفتها لكنه يتحرك وفقا لإرادة شاملة لايستطيع العقل إدراكها أو معرفة أهدافها وأغراضها. إن ظاهرة مثل ظاهرة "الموت" مثلا ترتبط بنسق من العقائد عن "الآجال" المحددة سلفا في كتاب الغيب ، والتي لا مجال لتغييرها . لكن هذا النسق من العقائد حين يوضع في سياق المنظومة الأشعرية الكلامية يتحول الى إدانة لكل محاولات الإنسان لقهر الأسباب التي تفضى الى الموت ، بوصفها محاولات اعتراضية على الإرادة الإلهية . وليس ببعيد على أية حال ما صرح به بعض رجال الدين من إدانة لعمليات "غسيل الكلى" ونقل الأعضاء على أساس أنها عمليات تؤخر لقاء الإنسان بربه ، وتمثل من ثم اعتراضا على المشيئة الإلهية. لكن الأخطر من ذلك ما تؤدى اليه تلك المفاهيم والتصورات من استهانة بالحياة الإنسانية وبقيمتها في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص:

> إنعدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط ، والبنايات الهشة رغبة في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض ... ويستعمل "لكل أجل كتاب" في الدين الشعبى لتبرير كل شئ ، للسلوى و لدفع

الأحزان. (٣/٣٤٥)

وما يقال عن الآجال والعقائد المتصلة بها يقال كذلك عن "الأرزاق " و"العقائد " المتصلة بها كما صاغها علم الكلام الأشعري . (انظر : ٣/٣٥١ وما بعدها) ان القدرة على كشف الصياغات الإيديولوجية الأشعرية لهذه العقائد الجزئية هي التي كشفت امتدادها في بنية العقائد المعاصرة من ناحية ، وأدت الى "تأويلها" تأويلا كاشفا عن الدلالة والمغزى من جهة أخرى .

التوفيقية : النجاح والإخفاق

في الإطار الذي ناقشناه في الفقرات السابقة يبدو لنا مشروع اليسار الإسلامي أقرب الى الإخفاق منه إلى النجاح. فهو - أولا- يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة . وهو - ثانيا - يُجَمِّد الحاضر في إسار الماضي ويجعله خاضعا له ولمعطياته خضوعا شبه تام ، وقد أدى هذا إلى خوض معارك الحاضر في الماضي والى اخضاع الفكر للسياسة وتغلب الإيدولوجي على الإبستمولوجي . وهو - ثالثا - يتجاهل السياق التاريخي / الاجتماعي للتراث (علم الكلام) ويتعامل معه بوصفه بناء شعوريا مثاليا مفارقا لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما . وكانت النتائج التي ناقشناها أن تحول هدف "إعادة البناء " إلى "إعادة طلاء" ، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد . ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل . لكن هذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها ، فقد حقق المشروع إنجازات في دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها .

هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد ، وعقيدة الألوهية خاصة ، على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم ، فيخلق في الشعور كائنا من ذاته - على غرارها - بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية ، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها . (انظر : ١/٤٥٨ ، ٤٧٥-٤٧٦ ، ٢/٦٢ ، ١١٣، ١٤٨ ، ٢٤٢-٢٤٤ ، ٣٧٢-٣٧٣ ، ٣٨١-٣٨٢ ، ٤٠٩ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٥٣٦، ٥٤٨-٥٤٩ ، ٥٦٧ وما بعدها ، ٦١٠ وما بعدها ، ٦٣٩ ، ٦٥٢ ، ٣/٦) إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت الى أنثروبولوجيا ، والإلهيات الى إنسانيات . نقول هي محاولة مشروعة بشرط أن تحل إشكالية صنعتها هي ذاتها في الحديث عن الماضي - منتج التراث - من زاويتين متعارضتين : في

الزاوية الأولى يكون الماضي هو الماضي المنتصر الجميل الذي حقق الانتصار والوحدة العملية ، ولم يكن يعانى من الهزائم والانتكاسات التي يعانى منها الواقع الراهن . ولأن مصدر الخطر الوحيد الذي كان يعانيه الواقع الإسلامي كان الهجوم على العقيدة فقد كان من الطبيعى أن ينهض مفكرونا القدماء بعبء الدفاع عن العقيدة . أما الزاوية الثانية التي تصادم الأولى فهي تفسير نشأة العقائد تأسيسا على مفهوم "الاغتراب" الذي يعنى أن الواقع الذي أنشأها ليس ذلك الواقع الجميل المنتصر . لذلك يبدو أن تأويل نشأة العقائد طبقا لمفهوم "الاغتراب" تأويلا أقرب لتأويل "الموقف الإنساني" بصرف النظر عن ملابسات الزمان والمكان . (انظر : ١/ ٧٠ ، ٧٥-٧٧ ، ١٧٨ ، ١١٣/٢ ، ٣٣٢-٣٣٥)

لكن الأهم في تأويل اليسار الإسلامي للعقائد الإسلامية الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك ، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق . إن "الله" في مثل هذا التأويل ليس ذاتا مشخصة لها وجود مفارق للوعى الإنسانى ، بل هو "مبدأ معرفي" خالص ، فكرة محددة كما هو معروف في المنطق . إنه "نموذج" أو "مثال" يمثل سعى الإنسان للوصول الى المجرد والخالص. (انظر : ١/٣٦٢-٣٦٣) وهذا فارق بين الإسلام والمسيحية يلح عليه اليسار الإسلامي كثيرا . إن الإسلام يمثل في تطور الوحي الحلقة الأخيرة التي خلصت الإنسان - أو بالأحرى تخلص فيها الإنسان - من غلظة التصورات الحسية للمطلق ، وتحرر فيها عقله من "التجسيد" وفارقه إلى "التجريد" . وهكذا أصبح الوحي شرعا ولم يعد غيبا ، صار وضوحا لا كهنوتا ، أمرا ونهيا لا عقيدة . (٥٢/٣) أصبح الوحي نظاما واقعيا أساسه في الواقع ، وهدفه إقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدره ودلالته على وجود ذات مشخصة أو على إثبات صفاتها . (٦٤٣/٢) إن الوجود الإنسانى هو الأساس والأصل فيما يرى الخطاب اليسارى ، والله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحي ، أى اللغة ، وبالتالى يلزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعى الإنسانى . وإذا كان الوجود الإنسانى هو الوجود الحقيقى فإن كل وجود في الوعى هو وجود بالمجاز لأن الإنسان هو مبدع اللغة التي تجلى من خلال مواضعاتها الوحي . ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية مفاهيم تنطبق بالحقيقة على الإنسان ، فهو المَعْنيّ الأول بالألفاظ التي تطلق على أى وجود آخر - سواء الله أو العالم - بالمَجاز قياسا على إطلاقها على الوجود الإنسانى . (١/ ٤٥٠-٤٥١)

في إطار هذا التأويل الإنسانى للعقائد يجب علينا أن لا ننسى أن ثمة انحيازا واضحا لجانب "الشريعة" على حساب جانب "العقيدة" في نصوص

الوحي ، مع أنهما جانبان جوهريان في بنيته الأصلية . ولأن هذا الانحياز ليس مؤسسا تأسيسا تاما على تأويل العلاقة بينهما في سياق الملابسات الموضوعية التاريخية لنشأة الوحي الإسلامي وتطوره ، فإنه انحياز يجذب الخطاب اليساري - كما سنرى - ليحطب في حبل اليمين حين يصر على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان (٣١١/١) أو حين يصر على أن الغاية من الوجود البشري تحويل العالم إلى نظام مثالي متفق مع معطيات الوحي ومتطلباته . (٥٢٥/٣) ومع ذلك فالتأويل الإنساني للعقائد يظل مشروعا ومنتجا خاصة في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي ، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي.

إن الاصرار على تاريخية واقعة "الوحي" من جهة ، والتمسك بجوهرية دور الفهم الإنساني من جهة أخرى ، إضافة الى ما سبق من تأويل الإلهيات بالإنسانيات ، تؤدى كلها الى تحويل الوحي الى خبرة بشرية ، كما تؤدى الى تحويل العلم الإلهي الى علم إنساني في التحليل الأخير . **وهكذا يقارب اليسار الإسلامي تخوم حل ثنائية النقل / العقل حلا جدليا:**

"إن تعريف العلم لا يكون إلاّ للعلم الإنساني ، فالعلم الإلهي ليس صفة مشخصة للذات ، بل هو الوحي المُنَزّل الذي أصبح علما إنسانيا بمجرد قراءته وفهمه وتفسيره ... ولا نعلم عن علم الله إلاّ ما هو موجود في كتاب مُدَوّن بلغة معروفة وبعقل يُفَسِّر ويَفْهَم ويعقل ويتمثل ويحقق وهو الانسان المكلف . (٢٧٧/١)

العلم الالهي في حقيقته علم إنساني ، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل. اذا كان القرآن - الوحي - هو التعبير عن العلم الالهي فإن الفهم الإنساني المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذي يحول هذا الوحي إلى معنى ودلالة وهكذا يتحول الالهي إلى الإنساني . (١ / ٤٣٧)

إن الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علما إنسانيا سواء كان أصول دين أو أصول فقه، علوم حكمة ، أو علوم تصوف . (٢٤٨/١ وانظر أيضا : ٢٣٣/١)

إن الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله ... وأن كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الإنساني والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضا إلى تفسير النبوة وتأويل الوحي الذي يقوم به عقل الإنسان وتظهر فيه مصالحه ويفرض فيها إرادته.(٣٦/٤)

وقد كان من الضروري لتأكيد مفهوم " إنسانية " الوحي والعلم الالهيين التركيز على بعد " الرسالة " دون بعد " النبوة " ، أو بعبارة أخرى التركيز على البعد الأفقي - علاقة الوحي بالواقع - دون البعد الرأسي المتمثل في أصل الوحي ومصدر الرسالة.

> لا يهمنا طريقة الاتصال بالوحي أو من وراء حجاب أو بالرسول أو بالخيال ، في النوم أو في اليقظة . المهم الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد . (٤/٢٣-٢٤)

> ليس مهما في النبوة مصدرها أو أداتها أو المعجزة ، لأنها واقعة تاريخية ، والبعد الأفقي هو الأهم . النبوة الرأسية ليست جزءا من النبوة ، أى من السمعيات بل هي جزء من الالهيات أى العقليات في صفتي الكلام والارادة . (٤/٣٩)

ولقد كان من شأن التركيز على البعد الأفقي في النبوة - الرسالة - الوصول إلى صياغة علمية إلى حد كبير لجدلية الوحي / الواقع ، وهي الجدلية التي يغفلها الخطاب اليميني بالتركيز على البُعْد الرأسي. ورغم أن الخطاب اليميني لا ينكر الحقائق التي تطرحها علوم القرآن ، والتي تؤكد عدم مفارقة حركة الوحي وتطوره تنزيلا وتأويلا ، فان هذا التسليم لايكاد يُعَدِّل من المنظور الميتافيزيقي الذي ينطلق منه هذا الخطاب. الوحي في منظور اليسار على النقيض من ذلك يرتبط بالواقع ارتباطا حميما ، فهو على مستوى التنزيل نزل :

> بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره ، وأعيدت صياغاته طبقا لقدرته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. وهي عملية جدلية بين الفكر والواقع. الواقع ينادى على الفكر ويطالبه ، والفكر يأتي مطورا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي ، ثم يعود الواقع فينادى فكرا ادق واحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعا مثاليا يَجِدُ فيه الواقع الطبيعي كماله . (٢/٥٠٤ - ٥٠٥)

وعلى مستوى التأويل يدخل الواقع كذلك طرفا ثالثا فاعلا بوصفه الجامع بين العقل والنقل فليست العلاقة بينهما تلك العلاقة الثنائية التي تحتاج الى التوفيق الشكلي الخالص:

> ولكنها علاقة ثلاثية طرفها الثالث هو الواقع ، يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث تعارض بين العقل والنقل. اللغة وحدها ليست مقياسا لفهم النصوص والتوفيق بين المعاني ، تحتاج الى

حدس ، وهو عمل العقل ، وتجربة ، وهو دور الواقع.
(٣٩٨-٣٩٧/١)

وهكذا يكاد الخطاب اليساري ان يحول الوحي إلى الطبيعة ويرد الميتافيزيقى إلى الفيزيقى ، ويبلور فهما تنويريا للعقيدة والوحي ، فهما يجعل من كل انجاز بشري عقلاني في مجال معرفة الطبيعة والواقع اضافة للوحي واستمرارا له . وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقف تاركا شأن البشرية سدى ، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهنى للإنسان في كل زمان ومكان :

> الوحي تعبير عن الطبيعة الإنسانية مفهوم لا ينكر النبوة بل يعنى استمرارها ودوامها عن طريق بزوغ الطبيعة ، فالطبيعة هي الوحي والوحي هو الطبيعة . وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة : الوحي والطبيعة شئ واحد . ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة . ولكنًا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله. والوحي الطبيعى هو اكبر رد فعل على الوحي الراسى ، فهو وحى بلا معجزات ولا ملائكة ولا انبياء ، ومع ذلك يقر بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء، مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالا مجازيا خالصا ، اى ادراك العقل القائم على الطبيعة. وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى طالما ان هناك عقلا وان هناك طبيعة. (١٥٢/٤ - ١٥٣)

والآن ثمة سؤال جوهرى يطرح نفسه : ألا تتعارض مسألة استمرارية الوحي - ولو بالمعنى المجازى المطروح في النص السابق - مع تاريخيته المطروحة قبل ذلك ؟ وبعبارة اخرى : ما الهدف والغاية من استمرار الوحي بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء؟ ولقد احترزنا فيما سبق بالقول بان اليسار الإسلامي قارب تخوم حل ثنائية النقل / العقل حلا جدليا ، دون ان نقرر انه حلها فعلا.

وإذا كان الخطاب اليسارى في تأويلاته للعقائد ، وفي المفهوم التاريخي الذي يطرحه للوحى تنزيلا وتأويلا يتصادم بشكل جذري مع الخطاب السلفي ، فان هاجس "التوفيق" و"التوحيد" يعود ليفرض نفسه على الخطاب اليسارى فيأخذ باليمين ما اعطاه بالشمال. ان النقد الذي يوجه كثيرا في ثناياه إلى بعض الظواهر الفكرية التراثية : "خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف" يتوجه إلى هذا الخطاب ذاته. ان ذلك الهاجس التوفيقى التوحيدى قد تجاوز حدود

"الفرقاء" في واقع الأمة الراهن الى توحيد اتجاهات التراث والانتقال من "الفرق بين الفرق" إلى "وحدة الفرق". ولم تسلم ثنائية النقل / العقل من التأثير الضار لهذا الهاجس فشوش الامكانيات الخصبة التي كانت كفيلة بتحقيق طرح جدلي لها. ان الاصرار على استمرارية الوحي بالمعنى المجازي - الوحي الطبيعي - اصرار يكشف عن الطابع المتردد الذي يحاول ان يلوذ بالتأويل عن طريق التحويل الدلالي ، فيقع في التلوين . وفي هذا التلوين يفقد مفهوم الوحي بعده التاريخي ويتحول الى مبادئ ونظريات عامة ذات طابع يقيني مطلق خارج الزمان والمكان ، اى خارج التاريخ.

> الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده واصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا . هو علم المبادئ الاولى التي تقوم عليها العلوم جميعا ، وهي مبادئ عقلية وطبيعية ، شعورية ووجودية في آن واحد .(٤/٣٦).

> يعطى الوحي بداية يقينية مطلقة حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب الى مالا نهاية ، ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق اقل. صحيح ان العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يُقَصِّر الوقت ويقلل الجهد ويعطى دفعة للعقل بالاوليات الأولى... وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها يكون ذلك اقل احتمالا للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر ... يعطى الوحي نظرة كلية شاملة للحياة تقابل النظرة الإنسانية المتجزئة ... فالوحي باعتباره تعبيرا عن الوحي الخالص يعطى تصورا محايدا لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال ... حقائق الوحي منصفة غير متحيزة ، لا تأخذ نظر فرد دون فرد أو مصلحة جماعة دون جماعة ، وكأن التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية قد عرفت . (٤/٦٢-٦٣).

إن العقل الإنسانى الذي يمثل اساس النقل ومعيار صحته وصدقه يتحول في النصوص السابقة الى تابع للوحى لا يستطيع الاعتماد على نفسه ، لانه عُرْضَة للخطأ والتحيز والقصور عن التأمل الشامل ووضع الكُلّيات. وحتى لو سلمنا بامكانية قدرته على الصواب والحياد ووضع الكُلّيات فان ذلك يستغرق منه وقتا طويلا ، ولذلك فمن الأوفق والاهدى له ان يترك ذلك للوحى والنقل ، وان يبذل قصارى جهده في الفهم والتطبيق. وهنا بالضبط يحطب اليسار في حبل اليمين ، ويتحد بنقيضه السلفي اتحادا مذهلا. ان الدعوى السلفية - في اشد تياراتها تطرفا - لا تكاد تتجاوز هذا الطرح لدور كل من العقل والنقل ،

الدور الذي يتحول فيه العقل الى تابع ذليل يتشكك في قدراته الذاتية ويحتمي دائما بالنصوص.

إن صفة "التردد" بين الموقف ونقيضه في مشروع الخطاب اليساري ، وهي صفة طبيعية في مشروع توفيقي في جوهره ، هي التي تميز هذا الخطاب عن نقيضه السلفي الذي يعتمد في طرح أطروحاته على اليقين والقطع والحسم موهما ان ما يقوله هو الحقيقة المطلقة. وهذا التردد على ما يؤدى اليه من نتائج ضارة على المستوى المعرفي الخالص لا يخلو من فائدة ، تتمثل فيما يحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر. في سياق هذا التردد يكون العقل سابقا على النقل (٤٥٩/٣) ، واحيانا يكونان متزامنين تسليما بمعطيات الوحي (٤٣٩/٣) هذا من الناحية الأنطولوجية. وإما من ناحية الاسبقية المعرفية فهما اما متحدان من حيث فعاليتهما ، اى ان لكل منهما من المشروعية المعرفية مثل ما لصاحبه (٣ / ٤٧٣ - ٤٧٤) وإما يتبادل كل منهما الاسبقية مع الآخر. ومن مهمة قراءتنا الحالية نفي هذا التردد بالكشف عن اسبابه وعواقبه في بنية الخطاب اليسارى حتى ننتقل به من مجرد احداث الخلخلة في بنية الخطاب الديني إلى تحقيق طموح الانتقال **من العقيدة إلى الثورة** . (انظر بالاضافة الى ما سبق : ١ / ١٦ ، ٣٤٥ ، ٤٠١ - ٤٠٢ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٢/ ١٠٦ ، ٢١٨ ، ٤٤٧/٣ ، ٤٦٦ ، ٣٩٢ ، ٤/ ٥١ ، ٤٨١ ، ٥ / ١٩٥)

إن المشروع اليسارى الذي يستشهد في كتاباته دائما بالقول : "احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص"، والذي يدافع بحرارة عن منهج العقل ويهاجم بضراوة "عبدة النصوص"، يقوده تردده الى نقد منهجه العقلى والدفاع عن منهج النص. ومن الواضح ان الدفاع عن منهج النص يعتمد على فرضيات ذهنية لم يَتَأتَّ فحصها بشكل تأويلى ، فكتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام مثلا - احد قيادات تنظيم الجهاد في عملية اغتيال الرئيس السابق انور السادات - لم يعتمد على " النصوص الخام " ان صح وجود مثل تلك النصوص. ونقد ابن تيمية لمنطق ارسطو لم يعتمد على تلك النصوص الخام . والحقيقة ان مفهوم "النصوص الخام" هو في ذاته مفهوم تلفيقى ، فالتراث التفسيرى يلامس النصوص دائما في كل عصر ، وعقل القارئ وثقافته يستحيل ان ينعزلا عن تراكم التراث التفسيرى حول النصوص. وما يقال عن اختلاف مناهج الفقهاء بين الرأى والنقل ليس إلاّ توصيفا للميل الغالب عند هذا الفقيه أو ذاك . وإذا كان التراث كله "نظرية في التأويل ، وهي صلة العقل والنقل" (٣ / ٣٩٢) فمن اين يتأتى لنا الحديث عن النصوص الخام . لذلك كله نضع الدفاع عن منهج النص في سياق التردد النابع من الطبيعة

التوفيقية للمشروع كله ، وهي الطبيعة التي لا تنفصل عن موقف اليسار الإسلامي من قضايا الواقع العينى الذي تم تشخيصه كما سبقت الاشارة من خلال ثنائيات : السلفية / العلمانية ، والماضي / الحاضر ، والنقل / العقل. ولان السلفية قد حققت على مستوى الفعل السياسي ما اعتبره الخطاب اليسارى انجازا في ايران ومصر ، ولان علاقة انظمتنا السياسية بالاخر الغربى - منذ بداية السبعينات حتى الآن - تبلورت في علاقة تبعية كاملة ، فقد حدث الخلط بين مستويات الفعل السياسي والانجازات الفكرية من جهة ، وبين واقع تبعية الانظمة السياسية للغرب وحدود جدلنا الفكري والثقافي معه من جانب آخر. لهذا اصبح لمنهج النص "في فترات تاريخية محددة" ميزات:

> ربما يؤدى فهم النص وتحليل معناه الى عثور على منطق داخلى للنص يكون منطقا للوحي ، ثم استعماله لنقد كل انواع المنطق الاخرى صورية أو مادية أو كشفية. وهذا حدث في القديم عند الفقهاء خاصة ابن تيمية في نقده لمنطق ارسطو الصورى. وهي قضية فيما يبدو ملحة هذه الايام حيث استأنفت السلفية المعاصرة منهج النص كما هو واضح في **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام ، فالعودة الى النص تعطى قوة على **الرفض الحضارى حيث يقوم النص هنا بعملية تطهير** ، فترجع الحضارة الى الأنا في مواجهة الآخر. (٤٠١/١ - ٤٠٢)

ولا نريد هنا ان نخوض في شأن ما حدث لكثير من مفكرينا من توبة و"تطهر" من دنس الغرب والفكر الغربى الوافد - دون تفرقة بين زائف واصيل ودون تمييز بين المعرفة والايديولوجيا -وإن كان كثير من المؤشرات في بنية الخطاب اليسارى تسمح بوضعه في ذلك السياق . لا نريد الخوض في هذا انتظارا للجزء الثانى من مشروع "التراث والتجديد" عن الموقف من الفكر الغربى. والذي يهمنا هنا أن الدفاع عن منهج النص جنبا إلى جنب مع الدفاع عن منهج العقل يؤكد أن التوفيق بين العقل والنقل -الثنائية الكبرى في تاريخ فكرنا الديني وفي بنية ثقافتنا المعاصرة أيضا - لم يتحقق بشكل جدلى تام ، وإن لامس الخطاب اليسارى حدود تحقيقه.

والثنائيات التي لم يحلّها النهج التوفيقى للخطاب اليسارى كثيرة ، وتظل مؤشرات النجاح في هذا النهج مؤشرات جزئية متناثرة داخل هذا الخطاب. وقراءتنا هذه بمحاولتها الكشف عن الاسباب والنتائج في بنية الخطاب اليسارى تأمل ان تكون قد حققت تأويلا لهذا الخطاب ، تأويلا يتجاوز آفاق وحدود انجازه. وكما سبق ان أشرنا فإن مما أنجزه التراث والتجديد خلخلة كثير من الثوابت والمسلمات المستقرة في وعينا الديني ، وقد ساهم بهذه الخلخلة

ذاتها في جعل الكشف عن الخلل في بنيته هو ممكنا. بهذا يمكن القول ان ما تحقق على جزئيته هام جدا ، انه خطوة لا سبيل إلى انكار انها تقودنا في اتجاه التنوير ، الذي يتحتم ان يتطور الى "التثوير". وإذا كان في بنية الخطاب ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة ، فان مهمة القراءة التأويلية المنتجة ان تجذبه الى آفاق وعى علمى بالواقع وبالتراث في نفس الوقت. وبعبارة اخرى على القراءة التأويلية المنتجة ان تنقل الخطاب اليسارى من وهدة "التلوين" الى أفق "التأويل" في ادراك الواقع والتراث معا.

هوامش

١- انظر : السيد يعقوب بكر ، **نصوص في فقه اللغة العربية** (بيروت : دار النهضة للطباعة والنشر ، ١٩٧١) ، الجزء الثانى ، ص ١٢١.

٢- الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله) ، **البرهان في علوم القرآن** (القاهرة: مكتبة دار التراث ، ط ٣ ، ١٩٨٤) ، المجلد الثالث ، ص ١٤٨.

٣- حسن حنفي ، **الدين والثورة في مصر** (القاهرة : مكتبة مدبولى، ١٩٨٨) ، الجزء الخامس ، (الحركات الدينية المعاصرة) ، ص ٢١٩.

٤- **اليسار الإسلامي** ، العدد الاول ، (١٩٨١) ، ص ٤٦.

٥- حسن حنفي ، **من العقيدة إلى الثورة** (القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٨) ، الجزء الاول ، ص ٧٩. فيما يلى تتم الاشارة إلى هذا المصدر في متن الدراسة بين قوسين ، رقم الجزء أولا يتبعه خطا مائل ثم رقم الصفحة.

٦- الكتابات التي نشرت في ستة مجلدات بعنوان **الدين والثورة في مصر** ، انظر الهامش رقم ٣.

٧- انظر : حسن حنفي ، **قضايا معاصرة** (بيروت : دار التنوير ، ط ١ ، ١٩٨٢) الجزء الثانى (في الفكرالغربى المعاصر) ، ص ٢٢.

٨- حسن حنفي ، **التراث والتجديد** (القاهرة : المركز العربي للبحث

والنشر، ١٩٨٠) ، ص ١٤.

٩- **السابق** ، ص ٩.

١٠- **السابق** نفسه ، ص ١١.

١١- **السابق** نفسه ، ص ١٢.

١٢- في الفرق بين "التراث" و"الموروث" انظر طيب تيزيني ، **من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة** (بيروت : دار الجيل ، ط ٣ ، ١٩٧٩) ، الجزء الاول ، ص ٦٣٧.

١٣- حسن حنفي ، **التراث والتجديد**، ص ٢١.

١٤- انظر : طيب تيزيني ، **من التراث إلى الثورة** ، ص ٦٣١.

١٥- حسن حنفي ، **التراث والتجديد** ، ص ١٥.

١٦- **السابق** ، ص ٢٢ وما بعدها.

١٧- **السابق** نفسه ، ص ٢٥.

١٨- **السابق** نفسه ، ص ١٧.

١٩- **السابق** نفسه ، ص ٢٣.

٢٠- انظر: حسن حنفي ، **دراسات إسلامية** (بيروت : دار التنوير ، ط ١ ، ١٩٨٢) ، ص ٢٩٩ وما بعدها.

٢١- انظر: الخياط (ابو الحسين) ، **الانتصار في الرد على ابن الراوندى الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم** ، تحقيق : نيبرج (القاهرة: دار الكتب المصرية ، ١٩٢٥) ص ١٣ - ١٤.

٢٢- حسن حنفي، **قضايا معاصرة** ، الجزء الثانى ، ص ١٨.

٢٣- محمد عابد الجابرى ، **نقد العقل العربي** ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٣ ، ١٩٨٨) الجزء الاول (تكوين العقل العربي) ، ص ٢٨٩.

الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية

رمضان بسطاويسي

يحاول هذا البحث الكشف عن الأسس الفلسفية لنظرية تيودور أدورنو الجمالية ، والتي ترى استقلالية العمل الفني ، فما دام العقل المعاصر يجنح نحو التسلط والسيطرة ، حتى أصبح هم الإنسان هو الهيمنة ، في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية ، فإن الحضارة الإنسانية يقودها العقل نحو التدمير الذاتي ، لأن بنية العقل الأساسية هي التسلط ، والعمل الفني هو الوحيد الذي لا يخضع لهذه الهيمنة ، فإذا كانت المعرفة قد اتجهت إلى السيطرة ، ونفي التفرد ولم تعد هناك علاقة سوى التنافس المستمر ، فإن العمل الفني هو الوحيد القادر على إنقاذ التفرد ، ولذلك اهتم أدورنو بعلم الجمال ، لأنه الجانب الثقافي الوحيد الذي يحرر الإنسان ، لأنه يترك للأشياء وجوهها الفريدة . وهو يضع مسافة بيننا وبين الأشياء والمشاهد والكلمات . وهو يكشف عن حضور كيفي للأشياء ، ولذلك فهو تأكيد وبلورة لكل ما هو نوعي وخاص ، في مقابل الكلية التي تريد أن تهيمن وتتسلط على كل شئ ، وهذا لا يتأتى للفن إلا من خلال الشكل ، وبذلك لا يفلت من مصير كل الأشكال إلا بتعزيز اكتفاء الفن بنفسه ، أو على الأقل ببناء نفسه حسب قواعده الخاصة تماماً، دون إقحام أشياء عليه من الخارج . ولكن السوق تهدد الفن أيضا ، إذ تحوله إلى لوحة إعلانات يمكن بيعها على حساب مضمونه الحقيقي . إن أدورنو يؤكد دور الفن في مواجهة العقل الذي أصبح يدفع الإنسان نحو التسلط والعبودية ، فالفن يساهم في تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية في الحياة اليومية وعبودية الاحتياجات ، لأن الفن يؤكد التفرد والاختلاف بينما العقل يسعى نحو التماثل كنظام للقمع.

ويتجاوز هذا البحث عن كثير من الأفكار الفرعية ، ليركز على تقديم الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية كما عرضها في كتاباته الرئيسية وهي: **الجدل السلبي** ، **جدل التنوير** بالمشاركة مع ماكس هوركهايمر ، **لغو الأصالة** ، **النظرية الجمالية** ، بالإضافة إلى بحوثه حول التسلطية.

١- ينتمي تيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) لمدرسة فرانكفورت ،

التي تكونت في أعقاب تأسيس كارل جرونبرج لمعهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت ١٩٢٤ ، ولم تكن الماركسية هي شاغلهم الوحيد ، وإنما كانت تدخل في إطار اهتمامات فلسفية أخرى ترتبط بالأوضاع السياسية والاجتماعية لألمانيا المعاصرة. وكان يجمع بين أساتذة المعهد اهتمامهم بالفلسفة ، فنجد أن الرسائل العلمية الجامعية التي قدموها ، تعكس لنا اهتماماتهم بذلك ، فماكس هوركهايمر قدم رسالته عن : كانط ، وتيودور أدورنو قدم رسالته عن : هوسرل ، وف. لونيدال قدم رسالته عن : فون بادر ، ورسالة هربرت ماركوزة عن : أنطولوجيا هيجل وفلسفة التاريخ ، وف. بولوك قدم رسالته عن نظرية النقود عند ماركس. ويمكن التمييز بين التيار الفكري الذي تعبر عنه كتابات هؤلاء المفكرين ، وبين المؤسسة العلمية التي ينتمون إليها ، والحقيقة أن هذه التسمية قد راجت وانتشرت حين استخدمها أدورنو ليصف جيل الباحثين الذي ينتمي إليه (١). وتستند أصول النظرية النقدية إلى الماركسية التي تطورت على يد جورج لوكاتش Lukács في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** (١٩٢٣) ، وكارل كورش في كتابة : **الماركسية والفلسفة** (١٩٢٠) ، وفالتر بنيامين W. Benjamin (١٨٩٢ - ١٩٤٠)، ولا سيما في كتاباته في علم الجمال والنقد الفني ، مثل **بودلير : شاعر غنائي في عصر ازدهار الرأسمالية** و"العمل الفني في عصر الاستنساخ الصناعي" (٢) ، وكان لبنيامين تأثيره على مدرسة فرانكفورت ولا سيما على أدورنو ، حيث كان بنيامين صديقا حميما لأدورنو ، والتقط أدورنو منه الطابع المتفرد والمستقل للفن.

٢- وقبل أن نتعرض لفلسفة أدورنو لابد أن نشير إلى ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) (٣) ، لأنه أول مؤسس لجوهر النظرية-النقدية كفلسفة ينتمي إليها أدورنو ، فهوركهايمر هو أول من تحدث عن النظرية-النقدية من خلال مقال نشره عام ١٩٣٧ ، واستطاع أن يحدد الطابع العام لمدرسة فرانكفورت ، من فلسفة تهتم بالاتجاهات النظرية في تاريخ الفكر إلى الاهتمام بالبنية العامة للمجتمع كما تنعكس في العقل ، وعبّر عن موقف الفكر من النازية والستالينية التي كانت معاصرة لهم في ذلك الوقت ، ويرى هوركهايمر أن كل نظرية تحمل - في ذاتها - علامات المكان الاجتماعي الذي تنشأ فيه ، واستبعد أن تكون هناك حياة خاصة ونقية للإنسان تسمح بتجاوز ظروف الوجود والوصول إلى طبيعة الأشياء ، وهو بذلك قد حدد السمات العامة التي يجب أن تلتزم بها أية نظرية للمعرفة تطمح أن تكون نظرية للمجتمع ، وأن تدرك ذلك بوعي. ولذلك فهو يرى أنه على المثقف أو الفيلسوف أن يمارس دوره التاريخي في نقد الاقتصاد السياسي ، وبذلك يتم تجاوز الفلسفة التقليدية المثالية التي ليست مهتمة بالممارسة االسياسية ،

وبذلك يكون للفلاسفة دور في هذا الميدان المميز للحياة الاجتماعية والذي تنشأ فيه علاقات السيطرة في المجتمع . وبذلك يتم سلب الفلسفات القديمة والتقليدية، وتتركز أصول النظرية النقدية في الشعور بالمسئولية في مواجهة أحداث المجتمع التي لا يمكن احتمالها ذاتيا ، وتتطلب شرحاً موضوعياً بأكبر قدر ممكن. فإذا كانت حياة المجتمع هي نتاج العمل الذي يعطيه مجموع قطاعات الإنتاج ، فإن بنية الإنتاج الصناعي والزراعي وانقسام الوظائف إلى قيادية وتنفيذية ليسا أمرين ثابتين مؤسسين في الطبيعة ، إنما هما يرتبطان بنمط الإنتاج كما هو قائم في بعض أشكال التنظيم الاجتماعي. ولذلك لابد للفكر النقدي أن يساهم في تكوين المجتمع الذي يسوده عدم المساواة ، بأن يرسم بأكبر قدر ممكن من الوضوح صورة معينة للمستقبل ، وذلك عن طريق رفع التعارض بين الفرد التلقائي بطبعه والواعي بأهدافه ، وبين العلاقات التي يتضمنها العمل ، ويكشف دائما عن الجانب اللاإنساني في الممارسات الاجتماعية والاقتصادية . والفكر النقدي هنا يمارس دوره في المجتمع الاشتراكي والرأسمالي على السواء عن طريق كشف الطابع القمعي والتسلطي للممارسات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ، وإدانة الجمود البيروقراطي ، والمحافظة على العلاقة بين النظام والتلقائية في المجتمع الاشتراكي .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، وإنما كان لابد من التساؤل حول بنية العقل المعاصر ، الذي جعل الفرص التي يحملها التاريخ والخاصة بتحول المجتمع تبدو وكأنها محاطة بحركة سلبية غامضة ، لأنه لم يكن أمام النظرية النقدية سوى الغرق أو إعادة مساءلة نفسها : فهل كان هذا نتيجة لمأساة التنوير الذي دفع العقل إلى هذا ؟ لقد كانت هنالك عاصفة اجتاحت في طريقها اليقين والبشر (٤) . ولذلك توالت بعد ذلك أعمال أدورنو وهوركهايمر حول نقد العقل ، وخسوف العقل للأخير ، والنظرية التقليدية والنظرية النقدية واشتركا معا في تأليف كتاب هو : **جدل التنوير** ، وكان الغرض من ذلك نقد الأسس الفكرية والمعرفية والأنطولوجية والإيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه ، وصدّر إليه بنية التسلط والتدجين ، حيث جعل الإنسان المعاصر أسير عبودية الحاجات اليومية والاستهلاك . ولذلك فإننا لا نستطيع أن نفهم نقد مدرسة فرانكفورت ، ما لم نربطه بأحداث ألمانيا النازية وبالتعنت السوفيتي الستاليني ، وبالمجتمع الصناعي ، وتكمن أهمية مدرسة فرانكفورت في نقد الحرب الحديثة ، التي تأخذ صورة الحرب الشاملة ، هذه الآلة الرهيبة التي ينتظم إيقاعها على غريزة بربرية لا حد لها ، غريزة تتحمس للتدمير بلا تحفظ ، ولا يمكن أن يكون مثل هذا الخراب مجرد صدفة أو زلة غير متوقعة ؛ إنه نتاج عقل يدفع جنوحه

الطائش نحو حدود اللاعقل . وقد عبّر هوركهايمر وأدورنو عن ذلك حين بينا أنه في اللحظة التي تتحقق فيها يوتوبيا فرنسيس بيكون أي السيطرة على الطبيعة عملياً ، يتجلى بشكل واضح جوهر الجبر والإخضاع ، الذي كان ينسب إلى الطبيعة. هذا الجبر والإخضاع هو السيطرة بعينها ، والمعرفة التي رأي فيها بيكون تفوق وعظمة الإنسان تستطيع أن تبدأ في تدمير تفوق وعظمة هذا الإنسان نفسه (٥) .

٣- وقبل أن نبدأ في تحليل فلسفة أدورنو لابد أن نشير إلى موقف خاص لمدرسة فرانكفورت لاسيما اليهود منهم ، مثل هوركهايمر ، وأدورنو وبنيامين ، فقد تسلل إليهم الشعور بخصوصية الثقافة اليهودية ، ودورها ، فبعد أن قضت النازية في ألمانيا على أي أمل في الثورة ، ومع موت هذا الأمل ، هرب رجال فرانكفورت ، وكانوا يدركون تماما مايفعلون ، ولكن يهربون إلى أين ؟ ومن يتردد يدفع حياته ثمناً لهذا التردد ، ففي الشرق لم تسمح الستالينية بأي مكان لفكرة النقد ، وتلقائية الجماهير ، وكانت تخنق الطبقة العاملة وتجر مبدأ صراع الطبقات إلى تناقض أعمق ، ولم تكن الحياة في الغرب بأحسن حالاً ، حيث كان على كل فرد يهودي أو ماركسي أن يجد له مخبأ. ولذلك بدا لهم أن هناك صراعاً يمزق هذين النظامين يعبّر عن الطبيعة المتماثلة في كلا النظامين ، ولهذا اتجه فلاسفة فرانكفورت لنقد الدولة الهيجلية ، ونقد التاريخ ، وإذا كانت نظرية ماركس وإنجلز قد ظلت ضرورية لفهم الديناميكية الاجتماعية ، فإنها لم تعد تكفي لشرح التطور الداخلي للأمم والعلاقات بينها.

ويبرز هنا تساؤل عن علاقة أعضاء مدرسة فرانكفورت بالصهيونية ، وهي علاقة ليست واضحة ، كما هي واضحة عند الفيلسوف الألماني مارتن بوبر ، الذي اتخذ من الصهيونية إيديولوجيا فكرية له ، لكن أدورنو يشير بمرارة إلى محارق وأفران معسكرات أوشفيتز التي كان يُحرق فيها اليهود بوصفها تعبيرا عن جوهر عصرنا. فيقول أدورنو في **الجدل السلبي** : "مع إبادة ملايين من الأشخاص بإجراء إداري ، اتخذ الموت شكلاً جديداً لم نكن نعرفه من قبل ، وقد كانت هذه النكبة بمثابة نهاية تاريخ العقل" (٦). وهذا معناه أنه يتخذ من موقف اليهود في ألمانيا النازية وأزمتهم تعبيراً جوهرياً عن عصرنا ، والحقيقة أنه لا يمكن تأويل هذه الإشارات بوصم أعضاء مدرسة فرانكفورت بالصهيونية ، وإلا كان هذا تجنياً على الحقيقة ، لأن معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت من اليهود ، وكانوا ينتمون بأصولهم الاجتماعية إلى الليبرالية ، وقد كانوا في معظمهم رافضين للممارسة الدينية ، ولكنهم كانوا واعين بخصوصية أصلهم اليهودي ، ودورهم الخلاق في الثقافة الألمانية ، وقد

ذكروا الروابط العديدة المعقدة بين الفلسفة الألمانية والفكر اليهودي .(٧)

وقد أفلح المثقفون اليهود في الانتماء إلى المجتمع الألماني والاندماج فيه ، حتى وإن كان الثمن غالياً ، وقد جذبتهم العقلانية والكلاسيكية الألمانية التي تعتمد على فكرة مؤداها أن هذا الطريق الفكري هو الوسيلة الوحيدة " للحياة هنا " وللتخلص من " عذابات الاندماج " ، ولنلاحظ أن كل هذا قد حدث قبل إعلان دولة إسرائيل . وكانت الصورة التي تبدو للمفكر من مدرسة فرانكفورت هي صورة اليهودي الفضولي الآتي من الخارج ، والذي أعدته تقاليده لأن يكون فكره تحليلياً دائما وباستمرار ، ولقد وهب العقل الحديث حقلاً واسعاً من التجارب وإمكانية الحياة دون عار أو خجل . وقد اندمج هذا الميراث الكامل الذي يحمله اليهود من الخارج ودخل في الصور والأشكال التي لم تكن تستخدم من قبل والتي تُسمى بأفكار العقل . لقد كان أدورنو وهوركهايمر وبنيامين يتقاسمون هذا الحلم المثالي ، حلم تأسيس علم يُعترف به باعتباره يجسد الحرية والتنوير ، وأيضا باعتباره العلم الكوني الشامل المادي الذي يدفع بالضرورة إلى قيادة فكرة العقل نفسها والتحكم فيها. وقد ظل هؤلاء المفكرون - بالرغم من الهجرة والحرب - يرفضون عزل المسألة اليهودية عن المصير العام للبشرية ، دون أن ينكروا أصولهم الخاصة ، ودون أن يتخلوا عن بعض أصدائها ، ودون أن يجدوا مخرجاً لمشكلة اليهود الألمان .(٨) ولذلك فقد عاد أدورنو إلى فرانكفورت في عام ١٩٤٨ مع هوركهايمر وبولوك ، أما الآخرون فقد بقوا في الولايات المتحدة ، أما بنيامين فقد انتحر في ٢٦ سبتمبر ١٩٤٠ بمدينة بورنو بعد أن فشل في الخروج من فرنسا عن طريق أسبانيا .

٤- يبدأ أدورنو كتابه الرئيسي **الجدل السلبي** بالتساؤل حول إمكانية التفلسف في عصرنا الراهن (٩) ، ويعتمد أدورنو في معظم كتاباته على منهج طرح السؤال والجواب ، وهو واعٍ بذلك وقد ذكر التفاصيل المنهجية حول هذه الطريقة في الجزء الأول من كتابه (١٠) ، هذا بالإضافة إلى استخدامه العناوين الجانبية بشكل مستمر ، وقبل أن نستطرد في عرض أفكاره لابد من أن نشير إلى محتويات كتابه ، لأنه وصيته الفلسفية الصعبة ، التي يرتكز إليها معظم فلاسفة فرانكفورت ، فالكتاب يتكون من مقدمة تتحدث عن الطابع الخاص للفلسفة النقدية من وجهة نظر أدورنو ، ويوضح فيها مفاهيمه الأساسية ومصطلحاته والموضوعات التي يتناولها ، وهو في مقدمته يحتذي حذو هيجل في التركيز على المقدمة في عرض الخطوط العامة للكتاب ، وبالإضافة للمقدمة يوجد ثلاثة أجزاء ، أولها يتحدث عن الحاجة الأنطولوجية (the ontological need) والجزء الثاني عن جدليات السلب والمفهوم (الفكرة)

والمقولات . ويحدد معنى السلب (negation) وكيف أنه يعني السلب والنفي من جهة والإنكار والرفض من جهة أخرى ، أي أنه ينطوي على معنى التدخل الإرادي من أجل إنكار موضوع ما، ولا يعني مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب ، وفي الجزء الثالث الذي يحمل عنوان نماذج (models) ، فيقدم أدورنو نموذجا للتفكير السلبي في ثلاثة موضوعات هي الحرية ، والعالم الروحي والتاريخ الطبيعي ، وتأملات في الميتافيزيقا . ويقول أدورنو : "تبدو الفلسفة - للوهلة الأولى - في حياتنا المعاصرة وكأنها مهجورة ، لأنها فقدت حقها الواقعي ". (١١) وهو يشير بذلك إلى الأدوار التي مرّ بها الفكر الفلسفي من كانط حتى ماركس ، ثم يطرح فكرة التشيؤ (reification) ، وهي التي سبق أن طرحها لوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** (١٩٢٣)، بينما الطبعة الأولى للنص الألماني لكتاب **الجدل السلبي** لأدورنو صدرت عام ١٩٦٦ ، مما حدا ببعض الباحثين إلى أن يعتبر كتاب أدورنو مستمداً في فكرته الأساسية من أعمال لوكاتش .(١٢)

٥- يعيد أدورنو تحليل الفكر الفلسفي لكي يصل إلى فكرة نقد العقل، وإخفاقه في النهاية ، ففي القسم الأول من كتابة يبدأ من كانط Kant ، الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل ، وبذلك نقل الفكر من حدود المنطق المجرد إلى حدود منطق الأحداث وصلتها بعقل الإنسان من جهة ، وبعمله من جهة أخرى ، وهذا يعني أن كانط ركز على الشكل الذي به يمكن أن تتم المعرفة ، وعلى قوانين هذا الشكل ، لتحرير الفلسفة من طغيان اللاهوت الديني من ناحية وطغيان المطلق الفلسفي من ناحية أخرى ، ولذلك فإن المفهوم الفلسفي للنقد يبدأ مع كانط ، الذي فتح الطريق واسعاً لبناء مضامين جزئية وحقائق نسبية . ولقد كان العقل قبل كانط في حالة "استلاب" أمام المطلق ، وفي حالة قمع من قبل اللاهوت وسلطاته. ولقد كان هيجل هو أول من حاول تطبيق الطابع الشكلي الذي قدمه كانط على تحليل التجربة الإنسانية كتاريخ واجتماع وفكر وفن ودين ، حين تعمق في هذه الشكلية حتى استطاع أن يكتشف حركيتها ، وآلياتها الداخلية ، وجسّدها في الجدل بجوهره السلبي لطبيعة الأشياء . إن الفرق بين النقد الكانطي ، والنقد كما يقدمه أدورنو ، هو أن النقد عند كانط كان مجرد برهان على محدودية العقل ، وبالتالي إلغاء المعرفة فيما يتجاوز أداتها وميدانها الواقعيين ، والنقد عند أدورنو يوجه الآن إلى الإنسان بالذات، وقد استمد هذا من هيجل ، لاسيما من صياغة هيجل للجدل بوصفه تعبيراً عن السلب ، ودراسته لتجربة الحضارة الإنسانية على ضوء منتجاتها المتداخلة، فالسلب يتحقق من خلال سياق الشكل : الديالكتيك ، ومن خلال نمو المضمون: مراحل تكوّن المقولات التي لم تعد أشكالاً قَبْلية فارغة في بنية العقل كما هو

الحال عند كانط ، وإنما تمتليء بمضامين لا تكف عن النمو والتحقق ، فيتولد عنها سياقات متجاورة متفاعلة باستمرار ، كأنظمة سياسية واجتماعية وقانونية ، وأحداث مصيرية (التاريخ) ، وتطلعات فنية وفكرية وروحية تتجسد داخل المؤسسات الاجتماعية والتاريخية ، وهي كشف عن تحققاتها المتوالية التي لا تنفصل عن نتائجها .(١٣)

وتطور مفهوم النقد عند أدورنو من خلال دراسته لماركس ، الذي حول الجدل منْ غاية في ذاته إلى منهج تحليل وكشف لبنيات التغير التاريخي عبر الوجود الاجتماعي المتحقق دائما ، عبر رموز علمية أو فلسفية أو دينية أو فنية ؛ ويصبح دور الفلسفة هو النقد ، بدلاً من النظر إليها بوصفها تعبيراً عن المطلق . وذلك حين يستطيع العقل أن يطابق فعلاً بين الجدل كمنهج عقلي ، وبين الجدل كصيرورة تاريخية وحركة مادية في صميم الطبيعة تنفي التناقضات الجذرية بين تلك الحدود الثلاثة الأساسية : العقل ، الطبيعة ، التاريخ. وتلك هي التناقضات التي حددت مراحل الفكر والحضارة معاً ، ففي الفلسفات القديمة كانت هذه الحدود مندمجة في المطلق الإلهي ، ثم أعاد كانط ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة محاولاً إقامة دعامة التجربة على أساس توضيح وظيفة كل طرف بالنسبة للآخر ، دون التورط في تحديد ماهية كل طرف في ذاته ، وجعل ذلك من مهمة الميتافيزيقا.(١٤) وحاول هيجل أن يدخل هذه العلاقة بين العقل والطبيعة (الذات والموضوع) في سياق الزمن ، فكان التاريخ عنده هو الأساس ، على أن يشمل التاريخ المنهج (العقل) ، والتحقق العياني كمادة وأحداث إنسانية ، ولكن انقلب المعنى عنده إلى درجة تجريد التجربة الإنسانية كلها ودمجها في مطلق روحي جديد، وذلك عندما وجد أن الاعتقاد السياسي (الدولة) والاعتقاد الديني في مرحلة تاريخية معينة (هي الدولة الجرمانية في عصره) يؤلفان وفاقاً تاماً مع الطبيعة والتاريخ ؛ أي يصل العقل إلى نهايته باستنفاد الصيرورة التاريخية ، وهذا ما جعل ماركس يحاول النظر إلى هذه الحدود الثلاثة (العقل ، الطبيعة ، التاريخ) من وجهة الوظيفة لكل حد بالنسْبة للحدين الآخرين ، على أن يصبح التاريخ بصورة رئيسية هو الميدان الأولي لتحقق جدلية هذه الوظائف الثلاث من خلال عينة واقعية مباشرة هي التحولات الاجتماعية . وحاول ماركس أيضا أن يجد معياراً مادياً لتطور الحياة الإنسانية في ذاتها . فكانت علاقات الإنتاج هي أساس اكتشافه الجديد ، وأدى هذا إلى إمتلاء الجدل بمضمون تاريخي واجتماعي ، وأصبح لا يمكن تفسير الجدل بمعزل عن الشكل المادي الذي ينعكس هو عنه .(١٥) إن التوافق بين الحدود الثلاثة لا يمكن أن يتم إلا عندما يتحقق التوافق بين الإنسان كقيمة ، وبين مردود عمله كمادة ، أي عندما يتم إلغاء الاغتراب بين الإنسان والإنسان ، وإلغاء التشيؤ بين الإنسان

ومردود عمله المادي .[١٦] فإذا تم إلغاء الاغتراب بين الإنسان والإنسان ، فإن إمكانيات الإنسان ستتحول نحو الصراع مع الطبيعة ليعود النفع على المجموع الإنساني . وهنا يتساءل أدورنو : هل سلك الإنسان الطريق الصحيح في سعيه إلى السيطرة على الطبيعة ؟

والجواب عند أدورنو هو أن الحضارة المعاصرة تسير في خط متواز مع القمع ، ولم ينته الأمر بالسيطرة على الطبيعة ، وإنما انتهى الأمر إلى التنافس والإنشقاق ، وبالتالي وصل الأمر إلى التشيؤ أكثر مما يصل إلى الحرية . وهذا ما نجده في كافة أشكال التعبير الاجتماعي والسياسي ، حيث نلتقي بالثنائية، والانفصال بين الإنسان والطبيعة ، وساهم الاستغلال الطبقي والقمع الاستهلاكي لحرية الفرد في إقامة القمع الشمولي . وإذا كان ماركس فيما مضى قد حاول أن يحلل الصيغ الثقافية والسياسية والدينية العليا للمجتمع الطبقي ، وأن يبرهن على صلتها ، كنتيجة وكعامل تأييد للوضع القائم ، فإن أدورنو يحاول عبر موقفه الفلسفي الجديد ، أن يبرهن على أن هذه الصيغ العليا بالذات (البنية الفوقية بمصطلحات الماركسية التقليدية) ، هي ما يؤسس البنية القمعية الداخلية لجميع مظاهر الحضارة الاستهلاكية المعاصرة . ولهذا فإن الفلسفة الممثلة للحضارة الغربية قد صنعت مفهوما للعقل يحتوي على الخصائص الأساسية في مبدأ التشيؤ ، وهذا ما قد أدى به إلى نقد مفهوم العقل منذ عصر التنوير حتى الآن ، فاشترك مع هوركهايمر في تقديم رؤاهما حول جدل العقل . والتشيؤ عند أدورنو - كما هو الحال أيضا عند لوكاتش - يعني ببساطة ، هو أن الفرد يحاول أن يلبي حاجاته من خلال العمل ، وخلال وقت العمل الذي يشغل واقعياً وجود الفرد كله ، لأنه يساوي عمره ، فلا يتبقى لديه وقت يمارس فيه وجوده الإنساني ، ويصبح وجود الفرد ، الذي يستغرق في العمل ، مساوياً لمجموعة من السلع والأشياء التي يحتاج إليها ، فيصبح مردود عمله هو الطابع الجوهري لحياة الفرد .

والحضارة المعاصرة ساهمت إلى حد كبير في إضفاء طابع منطقي وعقلي على أشكال العمل التي تتضمن القمع والسيطرة ، وكان شعار الحضارة هو إضفاء الطابع العقلي على التسلط من أجل تحقيق تقدم المجموع ، بدلا من إعادة توزيع النتاج الاجتماعي بحسب الحاجات الفردية ، ولذلك فإن تباين صيغ السيطرة بين سيطرة الطبيعة وسيطرة الإنسان يؤدي كنتيجة إلى اختلاف مبدأ أشكال الواقع ، فإن القمع يتغير امتدادا وشدة بحسب ما يكون الإنتاج الاجتماعي موجها نحو الاستهلاك الفردي أو نحو الربح ، وهذه الاختلافات تحقق المضمون نفسه لمبدأ الواقع ، الذي يتجسد في بنية العقل [١٧] ، فيظهر القمع والتسلط كبنية للمجتمع خارج الفرد ، ثم يتسرب داخل الفرد نفسه ،

نتيجة للإلغاء التكنولوجي للفرد ، وانحلال الدور الاجتماعي للأسرة ، فأصبح الفرد يحمل قيم القمع داخله ، فالأفراد الذين يحتلون المناصب الصغيرة يمارسون حياتهم كما تتكون لديهم في صورة المجتمع الاستهلاكي . وبما أن الأسرة والأب لم يعد يصنع المستقبل الاقتصادي والعاطفي والفكري للأبناء ، وأصبح التنظيم الاجتماعي هو الذي يقود الفرد لممارسة القمع ، فالتسلط ليس مرتبطاً بالأفراد على قمة جهاز السلطة البيروقراطي ، ولكن طبيعة شكل التنظيم الاجتماعي تقودهم إلى ممارسة التسلط والقمع ، فالرقابة تتحقق بصورة اعتيادية ، وبشكل إداري ، ولايعود للرؤساء أي دور فردي يلعبونه ، فالأفراد يسعون في المحافظة على النظام ، حيث يسعون إلى تحقيق نظام إنتاجي تجد فيه الغالبية من السكان مستوى من المعيشة أفضل من السابق ، ولذلك فإن الإدانة تكون صفة للجميع أكثر منها صفة للأفراد ، فهي إدانة جماعية لنظام يظهر من خلال مؤسسات عقلانية تبدد المصادر الإنسانية ، ولذلك فإن الترويج لصورة الحياة التي تجعل الفرد مشدوداً للعمل من أجل تحقيق حاجاته الاستهلاكية الجديدة ، والتي تقضي في نفس الوقت على حرية الفرد ، تساهم في دفع الفرد لدفع عمره ، وهو كل وجوده ، في العمل الإنتاجي لهذه الحاجات.

وهذا ما يكشف عن الطابع اللاإنساني في ثقافة الجماهير ، وهو أن تصورها للحرية مرتبط بمستوى المعيشة المرتفع ، ولايدري الأفراد أن البضائع والخدمات التي يشترونها توجه حاجاتهم وتحجر على ملكاتهم ، ويبيعون حريتهم أيضاً ، فالأفراد - عن طريق تبادل بضائع الاستهلاك - لا يبيعون عملهم فقط ، ولكن يبيعون وقتهم الحر كذلك ، وتشكيل عقولهم وفق الأنا العليا التي تتبدى في أشكال التنظيم الاجتماعي ، وأبنية القيم التي يطالعونها في الصحف وأجهزة الإعلام ، وهي تشغل الناس وتحول انتباههم عن الشرط الحقيقي لمجتمعهم ، فبدلا من أن يختار الأفراد تحديد حاجاتهم الخاصة وعملهم، فإن المجتمع يقدم لهم الاختيار في صورة المفاضلة بين البضائع المطروحة (١٨) . ولهذا تقوم إيديولوجية العصر الحاضر على أن الإنتاج والاستهلاك ينميان السيطرة ، وتظهر النزعة القمعية للمجموع في الدفاع عن المنفعة ، لأن الحضارة المعاصرة تسهل اقتناء بضائع الاستهلاك ، وتسهل طريقة المعيشة . والفرد يدفع الثمن ، حيث يضحي بوقته ووعيه وأحلامه ، والحضارة تدفع الثمن مضحية بوعودها الخاصة عن الحرية والعدالة والسلام للجميع . فالتدمير للأفراد كما يبدو في الحرب ومعسكرات الاعتقال والإبادة قد اختفت أو تقلصت ليحل محلها جيوش محترفة تستخدم الاختراعات الحديثة للغاية - لا من أجل تحرير الإنسان في صراعه مع الطبيعة - ولكن من أجل التدمير الداخلي بواسطة الطرق العلمية ، وذلك بأن نجعل الأفراد

جاهلين بتأثير يومي من وسائل الإعلام والتسلية ، فتتحول السيطرة والتسلط والإرهاب إلى أمور اعتيادية . وأصبح هم كل فرد أن يحقق ذاته وسط هذه البنية العامة للقمع والسيطرة وأن يتحدث لغتها ، عن طريق تنمية الثروة والقوة. وساهم في تأكيد هذا التشيؤ ، وآليته سلسلة حشد الناس في المكاتب وأماكن الاستقطاب الاجتماعي الحديث ، فالفرد لا يشعر بخصوصيته في العمل الذي يؤديه وإنما هو يحتاج للعمل لشراء البضائع والحاجات الاستهلاكية، ولذلك تحررت طقوس العمل والبيع والشراء من كل علاقة لها بالإمكانيات الإنسانية ، وتحول الفرد الإنساني إلى مجرد موضوع للتبادل السلعي ، بين أيدي الاحتكارات وأشكال التنظيم الاجتماعي للدولة . وأصبح العمل لا يعمل على تفتح إمكانات الإنسان الخلاقة وإنما حشدها في الاتجاه السائد ، حتى أصبح بنية عقلية سائدة ، وخفت صوت الصراع بين داخل الإنسان ونفسه ، وبين الفرد والمجتمع . فالفرد أصبح يشعر بالقلق حين يفقد تناسقه مع المجتمع ، ذلك لأن إمكانية الفرد على إدراك القمع تُمحى تحت تأثير الحصار المضروب حول وعيه . فإن إدراك القمع يعتمد على المعرفة ، والمعرفة تراقب وتحدد ، ولذلك فالفرد لا يدري عما يجري حوله شيئا ، نتيجة للآلة الساحقة التي تصنعها أجهزة الإعلام والتربية ، فيترابط الفرد بالآخرين في حالة من فقدان الذاكرة العامة ، التي تجعل الفرد " سعيدا ". (١٩)

وقد عبّر أدورنو عن الأفكار السابقة في صورة عمل جماعي ضخم عن مفهوم التسلط كان هوركهايمر محرره العام ، وكتب أدورنو أغلب فصوله ، ودرس فيه الأبعاد المختلفة لمفهوم التسلط من الناحية المعرفية والأنطولوجية والنفسية والاجتماعية . واشترك فيه معظم فلاسفة مدرسة فرانكفورت وانضم إليهم علماء من كافة التخصصات الإنسانية . ويحتاج تحليله إلى دراسة مستفيضة حوله ، لأنه يمثل نقدا للثقافة المعاصرة كما تتبدى في المؤسسات الاجتماعية وأشكال التعبير المعرفي في علم الاجتماع والطب النفسي والفلسفة ونظريات الفن التي تريد للفن أن يكون نهباً للاستهلاك وتمنعه من أن يؤدي دوره في إنقاذ الفرد من هيمنة الكلية الاجتماعية وذلك من خلال دراسة ميدانية (٢٠) .

٦- ولقد ركز أدورنو في تحليله لعلاقة الفرد بالمجتمع على الكلية الاجتماعية بوصفها مضادة للفرد . وينبغي الإشارة هنا إلى الفرق بين استخدام لوكاتش لمفهوم الكلية كأداة منهجية ، مستمدة من الجدل الماركسي ، لإدراك الواقع الاجتماعي في مقابل الطابع الجزئي للعلم الكمي الذي يفتت الإنسان وحاجاته ووجوده ، فهي عند لوكاتش ذات طابع معرفي لإدراك التشيؤ ، بينما أدورنو يصف بها علاقة التشيؤ ذاتها ، فالمصطلح رغم أنه واحد ، إلا أن كلا

منهما يستخدم بشكل مضاد لاستخدام الآخر ، وبمفهوم مختلف تماماً ، ولذلك فإن مفهوم الكلية عند أدورنو قد عبر عنه لوكاتش بالوعي الآني أو وعي الدولة (state consciousness) ويقصد بها الكل الاجتماعي الذي يهمه تثبيت الوضع القائم على ما هو عليه وإدخال الفرد في نطاق الهيمنة والسيطرة(٢١) ، ولعل أبرز أشكال الخلاف بين الفرد والمجتمع الذي يعبر عن نفسه في اللغة والحساسية وأسلوب العلاقات والمجال العائلي الخاص ، أصبح نهباً للتعميم الذي تنتجه الكلية الاجتماعية . فأصبح الفرد رقماً في كتلة عددية ، ويرى أدورنو أن تاريخ المجتمع هو الذي يوضح لنا أسباب انتشار نزعة السيطرة والهيمنة أكثر مما يوضحها المجتمع نفسه ؛ لأن التاريخ بوصفه العقل المكتمل يصل إلى اكتماله مع تسيد السيطرة . ولهذا فإن ضرورة النظرية النقدية نشأت عبر رفض المعالجة الشمولية للإطار الذي تدور فيه الحياة الإنسانية في المجتمعات المعاصرة ، والحقيقة إن كتاب **الجدل السلبي،** هومعالجة مجردة ، ومعقدة لحياة الحاضر والماضي والنظريات السابقة ، والطابع الفينومينولوجي واضح في الكتاب ، فالكتاب يناضل ضد قمع الكلية الاجتماعية ، عن طريق تأكيد التفرد ، فيرى أن كل نص مطابق لذاته ، وليس هناك أي نص يهدف إلى إثبات شيء أو إلى صياغة للكلية التي يصبو إليها ، لأن ما يهدف إليه هو شيء آخر غير الكلية ، "فالكل هو اللاحقيقة" ، "لأن الحقيقة هي اللاتطابق بين الفردي والكلي" ، ولهذا حاول أدورنو إضفاء الطابع المنطقي من خلال المقولات الفلسفية على مفهوم القمع للفردي من قبل الكل الاجتماعي في القسم الثاني من كتابه **الجدل السلبي** ، وهو على حد تعبيره منطق التفكك logic of disintegration (٢٢) ويعبّر أدورنو عن هذا التعميم الاجتماعي الذي أصبح بنية للعقل ذاته فيقول : "وما كان موضوع التفكير قد يقمع أو ينسى أو يضيع ، ولكن هنالك شئ ما يتبقى منه دائما ، ذلك أن فعل التفكير يحتوي على لحظة شمولية ".(٢٣)

وفي **جدل التنوير** ، يبين لنا هوركهايمر وأدورنو أنه مع اتساع اقتصاد السوق البورجوازي استضاء أفق الأسطورة المظلم بشمس العقل الحسابي وأنبت نورها البارد بذرة البربرية . (٢٤) وفي هذا نقد للعلم الغربي في صورته الجزئية التي تساهم في تفتيت الوعي الإنساني ، وهذا ما سبق أن أشار إليه لوكاتش في نقده للعلم الغربي المعاصر بوصفه نتيجة لاتساع السوق الرأسمالي، في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** ، والفرق بين تناول لوكاتش وبين تناول أدورنو وهوركهايمر ، أن لوكاتش ينظر للعلم الغربي بوصفه مضادا للجدل ، بينما أدورنو وهوركهايمر ينظران للعلم التجزيئي بوصفه مساهما في خلق أسطورة وخرافة جديدة في العقل ، والعقل هو المفهوم المركزي للحضارة الغربية ، وأي نقد لهذه الحضارة لابد أن يبدأ من نقد العقل . و" تنزع لغة

العلم - بحيادها -إلى إمكانية التعبير عما لا يتمتع بالسلطة ، إن الكائنات لا تجد في العلم إلا رموزها المحايدة" (٢٥) والعلم بطابعه الجزئي يقدم " لنا ميتافيزيقا أكثر ميتافيزيقية من الميتافيزيقا نفسها . إن العقل لم يستنفد الرموز فحسب ، بل لقد استنفد أيضا ورثة هذه الرموز أي المفاهيم الكونية ولم يسمح بالبقاء من الميتافيزيقا إلا الخوف المجرد عند الجماعة البشرية ، هذا الخوف الذي ولدت منه الأسطورة ."(٢٦) وهذا يعني أن سيطرة العقل على الموضوع لم تكن أبداً مجرد إجراء نظري ، بل هي سيطرة على العالم وتنظيم له في آن واحد ، ولهذا فالتاريخ لا ينفصل عن تاريخ العقل ، لأن التاريخ هو النسخة العملية والفورية لأعمال العقل . وإذا كانت فلسفة التنوير (Enlightenment) تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء فإن أدورنو يدعو إلي استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع ، ونقده للحضارة الغربيه المعاصرة ، هو في الحقيقة نقد للأسس التي تقوم عليها هذه الحضارة ، وهي العقل .

٧- يبدأ أدورنو نقده للعقل من خلال نقده لفلسفة التنوير ، حيث يرى أن فلسفة التنوير تخلط بين استخدمات العقل المطلقة ، بينما القرن الثامن عشر - الذي تنتمي اليه فلسفة التنوير - لا يمثل إلا لحظة من لحظات تاريخ العقل وهي لحظة جوهرية لسببين : أولهما أن فلسفة التنوير هي تجميع وتكريس لميراث العقل الذي نسي حدوده (التي حددها كانط من قبل) والقرن الثامن عشر هو تكرار لتلك النشوة الساذجة بالعقل الفاتح . وثانيهما أن فلسفة التنوير تدفع استخدام العقل إلى درجة أن تصبح الطبيعة ملكاً للانسان (٢٧) . واهتمت بدراسة جهد الإنسان في الإنتاج والتأثير على الطبيعة دون أن تهتم بالحركة الاجتماعية . إن كانط قد وضع مفهوم النقد وحذّر بذلك من خطر استخدام العقل من جانب واحد لأن فكرة العقل النقدي عنده تحتوي على قوة الاستبعاد والتمييز وهي تمارس عملها لا عبر تحليل العقل فحسب ، بل عبر العلاقة بين العقل والمجتمع . ولكن ما الذي يجعل فلسفة التنوير - بجانبها الأوحد في فهم العقل - تمتد إلى العقل الغربي برمته ؟ والجواب في استمرار السيطرة المتزايدة للعقل بوصفه سلطة على الخارج ، وعلى كل ما ليس بعقل ويصبح العقل هنا أشبه بقوة غريزية عنيفة ، أي كتلك القوة التي ادعى دائما أنه يختلف عنها ، أي الطبيعة . ولهذا ساد في فلسفة التنوير ثنائية أساسية بين العقل والطبيعة ، وفي رأي فلاسفة التنوير أن العقل الغربي مهدد - منذ مولده - بخطر اللاعقل ، لأنه ينحو دائما إلى إخضاع الآخر في مواجهته حتى يستقل بذاته ، وحتى يتجاوز ويمحو الانفصال بينهما ، ولذلك يرى أدورنو أن جدل العقل - هو بالتحديد - هذا الانقلاب الذي يحدث بمقتضاه ، فكلما اكتسب العقل الدقة والسيطرة على موضوعه ازداد انغلاقاً

على نفسه . وهذا يعني إذا كان هناك تحرر ، فلابد أيضاً من دفع الثمن ، وفي نهاية الأمر فإن العقل بالنسبة للجميع قد أصبح شبكة محكمة من الأحكام المحددة ، وبالتالي فإن العقل في صورته الراهنة لا يقل جموداً عن الأسطورة ، وبدلاً من أن يعتمد على الخرافة أصبح يعتمد على الحتمية . ولذلك فإذا كان جدل التنوير هو تحرير الإنسان من الإيمان الباطل بالقوى الشريرة والشياطين والمصير الأعمى ، وباختصار إذا كان المقصود هو تحرير الإنسان من الخوف ، ومن أي خوف ، فعندئذ تصبح إدانة صورة العقل كما تتبدى في بنية أشكال التنظيم الاجتماعي هي أكبر خدمة تُؤدى للإنسان . فالإنسان بدلا من السيطرة على الطبيعة ، استخدم العقل والطبيعة في السيطرة على الإنسان . وهكذا أصبحت كل المكتسبات التكنولوجية ، وكل التقدم الواضح الذي أمكن إحرازه عاجزا عن خلق التوازن المعقول بين الفرد والكلية الاجتماعية ، وظهر لنا بؤس الغالبية وتفتت وتناثر الجوهر الإنساني .وبالتالي أصبح العقل الموضوعي يدرك نفسه وكأنه بنية داخل الواقع ، وليس باعتباره أداة تطبق من الخارج على الخارج ، لا ترتبط به إلا من خلال علاقة النظر والسيطرة والتنظيم وما ينتجه العقل الموضوعي هو في واقع الأمر تمجيد لنظام حتمي للكون ، وبالتالي فهو إنتاج ميثولوجي ، يحتوي على تناقضات غير قابلة للحل . وهذا يوقعنا في ثنائية العقل والطبيعة ، والنتيجة بشكل ما - هي تحييد الخارج ، ويترتب على هذا انتشار السيطرة العلمية ، التي تؤدي إلى تشويه الذات واستغلال الأغلبية ومعاداة كل إنسان للآخر . وقد تسربت المعرفة العلمية إلى العقل الفلسفي نفسه ، الذي أصبح يعتبر التقنية (technique) هي جوهر المعرفة الفلسفية ، والتقنية ليست مجرد تحرك لانتشار العلوم ، إنما تعني التحول الكامل للعالم الطبيعي والاجتماعي ، لأنها تؤثر في الموضوع والذات وكل أنماط العلاقة والعمل واللغة ، وبدأت تتسم المعرفة بالطابع الشكلي ، وأصبح المنطق الشكلي والرياضيات هما أداة التوحيد الكبرى في كل العلوم ، وأصبح العقل يعتقد أنه بمأمن من الخرافة عندما قال بهوية الحقيقة والعالم الرياضي ، ونتيجة لتفتت الإنسان وسيادة هذا المفهوم التجزيئي ، انتشرت استخدامات الإحصاء والرياضيات حتى في العلوم الفلسفية ، وبذلك أصبحت الرياضيات هي الحكم المطلق ، ولكن مثل هذا الاستبدال للاسم بالرمز يشوه طبيعة لغة العقل الداخلية، وأمام هذا الاستغلال الذاتي الشكلي في المنطق الرياضي ، اكتسب الإنسان استقلالية ذاتية أمام الطبيعة ، ولكنه أصبح أيضا مجرد عدد كمي . وتحولت الرياضيات إلى غاية في ذاتها ، تجسد الرغبة في التحكم والسيطرة ، وبذلك تحول العلم والإيديولوجيا والفلسفة إلى أدوات في خدمة السيطرة التي هي بمعنى من المعاني جوهر المجتمع الذي نشأ عنه هذا الاستخدام للعقل(٢٨).

٨- ويخلص أدورنو من ذلك إلى مقولة جزئية في كتابه **جدل التنوير** ،

وهي عودة العقل إلى الخرافة . والمقصود بالعقل هنا عند أدورنو ليس ملكة أو خاصية وإنما هو موقف ، موقف يقوده السعي إلى المعرفة من أجل السيطرة . ولذلك فهو موقف يرتبط ارتباطا وثيقا بأنماط التنظيم الاجتماعي الذي تختلط فيه السياسة والاقتصاد والأديان والأخلاقيات للوصول إلى غاية واحدة . لكن كيف يمكن توضيح هذا التطابق في الهوية بين العقل والخرافة ؟

يحاول أدورنو الإجابة عن هذا التساؤل من خلال نظرة تاريخية لما آل إليه العقل بعد التنوير ، حيث ساد الإنسان الخوف من أي شيء لا يخضع لقاعدة ما أو لعدد كمي ، وانتهى العقل - بعد رفضه للدين - إلى بناء كون متناسق ومنسجم ، ولكنه إستاتيكي (سكوني) ومتكرر تماما مثل الأسطورة ، ويخشى أي شيء لا يخضع للكم حتى و لو كان لصيقا بالإنسان وجسمه ولغته . ولهذا يظن الإنسان أنه تحرر من الخوف عندما لا يكون هناك شيء مجهول ، ولكن الإنسان خلق " تابو" كونيا شاملا هو الوضعية الرياضية ، التي ترى أنه يجب على كل شيء أن يدخل في دائرة العقل ، ولا يجب أن يكون هناك أي شيء في الخارج ، لأن هذا هو مصدر الرعب .إن العقل قد حدد بشكل وهمي صورة الله نفسه بتقريبه إلى درجة تجميده والحلول محله ، وأصبح الإنسان في نظامه مساويا لله ، ولذلك أصبحت الحقيقة هي التطابق مع الخارج ، على أساس أن الإنسان يرتدي قناعا أصم لا يتغير ، وبالتالي فإن مهمة الفيلسوف الوضعي هي استبعاد كل ما لا يمكن قياسه ، حتى يفسح المجال للعقل التحكمي والشمولي . ولذلك يمكن القول أيضا أن الكونية الشاملة التي روّج لها العقل، والعالم الذي نظمه هذا العقل ليسا إلا شكلين تاريخيين تكونا بدافع من الرغبة في الحفاظ على النفس . وإن التوجيه المكثف للمجتمع نحو إنتاج السوق الاجتماعية التي تتحدد بدرجة الملكية أو المقدرة على الإنتاج واختزال السياسة إلى مجرد إدارة السلطات ، كل هذه علامات تشير إلى المصلحة بمفهومها العام والخاص ، وهي - في نهاية الأمر - اسم آخر للانشغال بالذات . ومن هذا المنظور يمكن القول بأن ماركس نفسه قد وقع في شباك العقل البورجوازي ، أي في هذا الطابع الشكلي الذي يضحي فيه ماركس بأفكار الجوهر الإنساني واليوتوبيا لصالح العمل ولصالح سياسة قد تستطيع في أحسن الأحوال أن تقلب الأدوار . وقد أصاب هذا المبدأ الشكلي أيضا اللغة نفسها . ولذلك اتجهت الفلسفة إلى العقل البورجوازي .

٩- وأدورنو - رغم كل ما تقدم من نقد للعقل - يرفض مواجهة اللاعقل بشيء آخر غير العقل ، لأن الإيمان بالفلسفة يتواكب مع رفض الخوف من تقليص مقدرتنا على التفكير ، فليس المفروض هو التحكم في الواقع ، وإنما المقصود هو نقده ، على أساس أن الواقع هو نتاج في حالة صيرورة

دائمة، وهو قابل للتغيير . وهذا النقد الذي يقدمه أدورنو يحتوي على جانبين: أولهما نقد ينصب على الحاضر في كل جوانب نقصه وتقدمه ، وثانيهما نقد هو بالضرورة تأمل ذاتي للفكر أو عودة للفكر إلى ذاته ، (٢٩) فما يريده أدورنو ومدرسة فرانكفورت هو محاولة إنقاذ الحقائق النسبية من تحت أنقاض الغايات الزائفة ، والفلسفة - بهذا المعنى - هي عامل تصحيح للتاريخ ، فهي ليست علما أساسيا وإنما هي مقاومة الخضوع والاستسلام .

١٠- بعد أن قدمنا إشارة إلى بعض أفكار أدورنو الفلسفية بوصفها أسسا لنظريته الجمالية ، ينبغي الإشارة إلى موقع الفن من فلسفة أدورنو بشكل عام ، فهو يرى أن العمل الفني هو وحدة الذي يحتفظ بأسلوب آخر وبسمة أخرى غير النزعة إلى السيطرة ، وقد استمد أدورنو هذه الفكرة عن الفن بوصفه نشاطا حرا يشير إلى إمكانية أخرى لاستخدام العقل ، من فالتر بنيامين ، لأنه كان صديقه منذ عام ١٩٢٣ ، وتأثير بنيامين لا يقف عند أدورنو وإنما يمتد إلى لوكاتش وبريخت وهربرت ماركوزة ، ويري بنيامين أن الفن يولد عالم ذات لغة خاصة ، ونجد في الصورة image أكثر أشكال الفن رسوخا ، ولكن ما هي الصورة ؟ هي ليست مفهوما concept ، وليست وصفا غامضا وإنما هي تلك اللغة الخاصة التي تترجم ذلك الانصهار الخاص دائما بين كل إنسان وعالمه . (٣٠) وقد استمد بنيامين فكرته هذه من اللعب بوصفه نشاطا حرا ، وهذه الفكرة تعود في أصولها إلى فرديدريك شيلر ، حين ربط بين اللعب والحرية ، فاللاعب ينفصل عن الحياة العادية بالمنظور الاجتماعي، ويحول الفرد إلى شيء آخر مختلف عما هو عليه في الحياة العادية ، وفي اللعب نجد أنفسنا أمام عدة أشكال عاطفية للتجربة ، مؤسسة على تتابع زمني دوري مستقل عن هذا التتابع الذي يطبعه بطابع التنظيم الخاص للمجتمع الكلي . واللجوء إلى المتشابهات من النصوص الأدبية والأعمال الشعرية ، كان هو البحث عن وسيلة علمية من وجهة نظر بنيامين الهدف منها ليس النص أو اللغة نفسها ، ولكن التقارب المتشابه بين الفن واللعب كموضوع اجتماعي . (٣١) ولذلك اكتشف بنيامين حقيقة تزاوج التجربة مع الوجود ، لتفسير ماهية المغامرة الشعرية ، من بودلير إلى السيريالية ، ولاستخلاص نظرية لغوية تعمل على توافق الكلمة مع الشيء ، أو الصورة مع الفكرة ، فكل صورة فنية تشترك في التصور الخاص بالعالم الذي يسبغ عليها في الوقت نفسه معنى خاصا بها . وقد أوضح فالتر بنيامين هذا في كتابه : **بودلير شاعر غنائي في عصر ازدهار الرأسمالية** . وفي كتاباته الأخرى مثل : **حديقة وسط المدينة** ، **الأسطورة والعنف** ، **طفولتي في برلين** .

إن الفن عند بنيامين يؤكد على خاصية الأشياء التي تخرج عن نطاق

قدرتنا ، ولكنها خاصية سحرية غامضة تهرب من حيز المعاني (٣٢) ، وبذلك يؤسس بنيامين فلسفة جمالية تهدف إلى ربط الصورة والشيء على ضوء ما يثيره من عواطف ، وذلك بهدف الاقتراب داخل البعد المكاني ، وهذا يبين أن الحداثة كما يفهمها بنيامين ذات رافدين يتكونان من وصف الشكل التاريخي لمأساة الحياة المعاصرة ، ومن فلسفة للتجربة بجانب هذا الشكل. ولذلك فإن الفن يعيد وحدة الإنسان ، واكتشاف جوهره المفتت ، ويعيد تآلفنا مع الأشياء من حولنا. وبذلك يستوعب العقل التنوع والتخلي عن الفردية التي يؤكدها النظام الاستهلاكي السلعي المعاصر . والزمان والمكان يكتسبان تصورات مختلفة عما يؤكده العقل القمعي ، فيرتبط الاحساس الزمني - المنفلت من الزمن الاجتماعي السائد - بذوبان المسافات في التواصل بين الأفراد. (٣٣)

١١- ولقد تولدت نظرية أدورنو الجمالية من خلال نقده لطبيعة الحياة اليومية في المجتمع الرأسمالي ، واستفاد من بنيامين في تأكيده لاستقلالية العمل الفني من خلال الصورة ، وتجاوزه للانفصال بين الإنسان والعالم من خلال علاقة حسية ، فالعمل الفني - في ذاته - يعارض القوانين التي تؤكد المجتمعات ذواتها من خلالها ، ويعبر عن إرادة الحياة ، التي تكمن في خصوصيته، ولقد عبّر أدورنو عن أفكاره الجمالية من خلال دراسات نظرية وتطبيقية ، أما النظرية فهي تبدأ في كتابة **جدل التنوير** ، حين تحدث عن الثقافة الصناعية (٣٤)، وتحدث عن التليفزيون وأنماط الثقافة العامة ، وبيّن السمات العامة والخاصة للثقافة لدى الجماهير في المجتمع الصناعي ، هذا بالإضافة إلى كتابه الرئيسى **النظرية الجمالية** (١٩٧٠) الذي يبني فيه أدورنو نظريته الجمالية من خلال نقده وتحليله للاتجاهات المختلفة في علم الجمال ، ويعيد صياغة ومناقشة معظم قضايا علم الجمال ، وهو بهذا موسوعة متكاملة في الفن ، وهو يختلف عن كتاب هيجل **محاضرات في الفن الجميل ، الإستطيقا** ، لأن هيجل درس قضايا الفن من خلال تاريخ الفن نفسه ، بينما أدورنو قسم كتابه إلى إثنتي عشرة قضية وخاتمة تتضمن رؤيته العامة المترتبة على تحليله لمختلف القضايا المرتبطة بالفن وهذه القضايا كما هي بكتابه :

١- الفن والمجتمع وعلم الجمال ٢- الوضع ٣- القبيح والجميل والتكنولوجيا ٤- الجمال في الطبيعة ٥- الجميل في الفن ٦- الوهم والتعبير ٧- حقيقة المضمون والميتافيزيقا والملغز النوعي ٨- التطابق والمعنى ٩- الذات - الموضوع ١٠- أفكار حول نظرية العمل الفني ١١- الشمولية والخصوصية ١٢- المجتمع ؛ وملحقات تتناول إضافات وأفكارا حول أصل الفن.

وكما هو واضح من الإحاطة الموسوعية لعناوين الكتاب ، نجد أن نقطة البداية لدى أدورنو هي الرد على الاتجاهات التي تحاول أن تربط الفن بوصفه انعكاسا ماديا للواقع السائد ، أو لطبقة ما ، فهو يرى أنه لابد أن نتعامل مع العمل الفني كما هو مشخص دون أن نحيله إلى لغة أخرى ، حتى لا نستنطقه بما ليس فيه ، فالعمل الفني لا يعبر عن طبقة ما ، ولكنه يعبر عن الكون الإنساني . صحيح أن البناء الاقتصادي يفصح عن وجوده - في الأعمال الفنية - بتحديده للقيمة الاستعمالية (وبالتالي التبادلية للأعمال الفنية) ولكن البناء الاقتصادي لايحدد بذلك ما تقوله الأعمال الفنية ، وما هي كائنة عليه ، ويوضح أدورنو هذه القضية على المستوى المعرفي في تحديده لمجال الإستطيقا بوصفه مجالا يعتمد على التخيل (٣٥) ، وهو ملكته الخلاقة ، وحين نطالبه بالتعبير عن طبقة ما ، فهذا يعني أن يتخلى الفن عن التخيل ، لأن التخيل في ماهيته لا واقعي ، بينما الطبقة هي مبدأ فعال في الواقع ، ولهذا فالفن - بطبيعته - لايمنح قيمته إلى أي مبدأ لواقع ما ، وهذا التصور الذي يفترض وظيفة في الفن سواء بالتعبير أو التغيير (والفن يغير وعي وغرائز الأشخاص فقط) ، إنما يتأتى من القمع الثقافي لطبيعة الفن الذي يحاول تجاوز الواقع وهدم الوعي السائد ، وهذا يعني أننا نريد للفن أن يتحدث بلغة العقل والواقع والسائد ، فكيف له أن يتجاوزه ؟ إن الفن بوصفه ملكة التخيل يربط بين عالم الحساسية وعالم العقل . وحين يتخلى الفن عن التخيل ، فإنه يتخلى عن الشكل الجمالي الذي يفصح به الاستقلال الذاتي للفن عن نفسه . وحينذاك يقع في أسر الواقع الذي يسعى إلى فهمه وتجاوزه ولهذا فإن التخلي عن الشكل الجمالي بمثابة تنازل عن المسئولية ، ويحرم الفن من الشكل الذي بواسطته يستطيع أن يخلق الواقع الآخر في داخل الواقع القائم ، وهو عالم الأمل . إن البرنامج السياسي الذي يقترح إلغاء الاستقلال الذاتي للفن ، يفضي إلى تسطيح درجات الواقع بين الحياة والفن ، وسيكون طريقه الوحيد تخلي الفن عن استقلاليته التي كانت تتيح له أن يتسرب ويتغلغل في مجال القيم الاستعمالية . وهذا بمعنى أن الشكل الأدبي الأمثل يتجاوز الاتجاه السياسي الصحيح ولايتجاور معه .

ويتبين لنا من ذلك أن نقد أدورنو للجماليات في الماركسية يشبه نقد كانط للمعرفة ، من خلال نقد الأداة التي تقوم بالمعرفة وهي العقل ، لأنه يقوم بتحديد دور المخيلة في الإبداع ، وبالتالي فحين نطالب الفن بالتخلي عن استخدام التخيل ، وهو الرابطة بين اللاشعور والعقل ، فإننا نطالبه بالتخلي عن شكلة الجمالي الذي يعطيه بعده الاستقلالي عن الواقع بوصفه نشاطا حرا ، وبالتالي يتحدث الفن بلغة الواقع ، وهذا معناه موت الفن ، ولذلك فهو يطالب بالاعتراف بالمخيلة ودورها الهام في البنية العقلية ، ويستفيد في ذلك من

أبحاث علم النفس ، فالتخيل عملية عقلية لها قوانينها الخاصة ، وقيمها الخاصة، وحين نحلل الوظيفة الإدراكية للتخيل ، فإن هذا يقودنا إلى الإستطيقا من حيث هي علم الجمال ، فنعثر وراء الصورة الإستطيقية على الانسجام بين الحسي والعقلي الذي يكبته الواقع السائد (٣٦). والفن تحت سيطرة التشيؤ ، يعارض المؤسسات القمعية بصورة الإنسان من حيث هو ذات حرة ، والشكل الأدبي الأمثل هو الذي يقدم لنا صورة جدلية للإنسان ، بمعنى أن الفن يفك قيد الاستلاب ، وفي نفس الوقت يعكس العذاب السائد في وجود مستلب للذات ، أي يطرح لنا الكراهية والقلق والعذاب بجانب حب الوجود والطمأنينة . إن التشكيل الجمالي يتم بموجب قانون الجمال ، وهو جدل الإثبات والسلب ، الحضور والغياب ، العزاء والعناء ، وتحت سلطان قانون هذا الشكل يمكن تمثيل وتشخيص أشد أنواع العذاب مع إمكانية استخلاص متعة منه . والنقطة الجوهرية التي ينبغي الإشارة إليها ونحن بصدد الإشارة إلى نظريته الجمالية هي نقطة الزمن ، لأن تحليل الفرق بين الزمن في الواقع والزمن في الفن هو الذي يفضي بنا إلى إدراك مدى استقلالية العمل الفني عن الواقع، ويفضي بنا إلى تعريف الفن بوصفه انعتاقا من الممارسة اليومية من خلال نموذج يحتفظ بالعلاقة الحسية بين الإنسان والعالم . ففي العمل ، يتم التوحيد بين الزمان والمكان ، بمعنى خضوع الإنسان للآلة ، مما يجعله يضمحل أمام العمل، ويصبح الإنسان بوصفه عمرا يمثل عددا معينا من ساعات العمل ، وبالتالي فالإنسان لم يعد سوى هيكل عظمي للزمن . ويصبح الزمن ممثلا لعدد معين من الوحدات التي يمكن إنتاجها من السلعة خلال هذه المدة الزمنية ، بينما الزمن في الفن ذو طابع جدلي ، لأنه يؤلف من وسط الحساسية ، فتنصهر وحدات الزمن الثلاث في تداع يؤلف لنا مشهد الخيال المكاني . فالزمن في الفن توحيد لوجود الإنسان المفتت ، بينما يقوم الواقع بتفتيت هذا الوجود الإنساني ؛ والفن حين ينقل لنا شيئا نتلقاه حاضرا على مستوى التجربة ، لكن لا يمكن له أن يقدم الحاضر دون أن يراه أيضا كماض ، ولذلك يمثل الفن انتصارا على الزمن بمفهومه القمعي .

ويشترك أدورنو مع لوكاتش في رفض الأعمال الطليعية الحديثة (٣٧) ، لأنه يرى أنها أعمال متطرفة ، تعكس التشيؤ الموجود في الوجود كما هو ، وهي تعبر بذلك عن الصفوة ، وتنتج عن قمع سلطوي، وبشكلها هذا تبين لنا دور الكلية الاجتماعية في اجتذاب كل شيء لتسخيرها ، فهذه الأعمال تصور تشيؤ الإنسان بوصفه قدرا لا فكاك منه مثل أعمال كافكا وجويس ، وهذا الموقف لدى أدورنو يرتبط لديه بتحليله للموسيقى الحديثه والمعاصرة ، حيث يرى أنها تساهم في تفتيت الإنسان أيضا . فإذا كان أدورنو قد حلل لنا في كتابه **جدل التنوير** انتقال التنوير من العقل إلى اللاعقل ، ومن الحرية إلى

القمع فإنه في كتابه **فلسفة الموسيقى الحديثة** (١٩٤٩)، يجسد هذا على مستوى الموسيقى ، فالموسيقى تعبير عن الوعي الأوروبي ، وإذا كان التنوير انتهي إلى أسطورة ، فإن الموسيقى المعاصرة أصبحت - من وجهة نظره - فارغة ، وذات طابع شكلي ، يؤكد التشيؤ، ويرصد الملامح الفنية المتخصصة في فن الموسيقى ، فيرى أن اللحن قد تقطع ، وفقد كثيرا من الجوانب الهارمونية ، وظهرت آلات الإيقاع بوصفها السيد، وطغت على الآلات الوترية ، وهكذا فهو ينادي بفن جميل يتجاوز الواقع ، ويهدم بنية الوعي السائد التي تشارك في التسلط والقمع . وهكذا نجد أن رؤيته في علم الجمال مستمدة من رؤيته في **الجدل السلبي** حيث تطرح لنا الأسس الإبستمولوجية والمنهجية لتتناول ظاهرة الفن والجمال (٣٨) . فنقد الفن وتحديد طبيعته الخاصة هو جزء من مناخ عام لنقد المجتمع والأسس العقلية والاقتصادية التي يقوم عليها .

وختاماً يمكن القول : إن أدورنو يؤكد على استقلالية العمل الفني ، وعدم قبول تفسير أي نص من خارجه ، وهو يفصح بهذا عن رؤية مخالفة ، وهذا ما قد ساهمت به مدرسة فرانكفورت وأدورنو، فجعلت النقد علما ابداعيا بعد أن كان تابعا للعلوم النفسية والاجتماعية والإيديولوجية . وأصبح فعل الإبداع خروجا على نظام شمولي للهيمنة والتسلط ، بعد أن كان يبدو في النقد الإيديولوجي والنفسي والاجتماعي تحصيلا لمجموع قوى وآليات حاصلة في الواقع .

والنقد الذي يمكن أن يوجه إلى فلسفة أدورنو هو أننا لا نجد فيها أي إشارة للمستقبل ، فهي تكتفي بدراسة الماضي والحاضر فحسب ، أما المستقبل فلم يذكر ، وإنما تم التركيز على نقد الطابع اللاعقلاني السائد في الحياة اليومية في المجتمعات الرأسمالية . وإن تأثير كانط وهوسرل أكثر وضوحا من تأثير هيجل وماركس في أفكار أدورنو، ولذلك يلاحظ المدقق في نصوصه ، أنها تتضمن إشارات مرجعية سائدة إلى كانط وهوسرل يظهر في تحليله للظواهر ، والعمل الفني يبدو لديه في بعض الأحيان خبرة جمالية تظهر من خلال نص ، ولذلك يمكن - في الجانب المعرفي - أن نبين أنه ينتمي إلى الكانطية في تركيزها على الشكل المعرفي ، كنقطة بداية لمناقشة المحتوى ، وهذا مجرد تفسير شخصي ، لم أجده في التحليلات والتفسيرات التي قدمت أفكار أدورنو .

وبعد ، يبقى سؤال أخير : ما هي إمكانية الإفادة من آراء هذا الفليسوف بالنسبة لهموم الفكر العربي النقدي وقضاياه الخاصة ؟ لمحاولة استيعاب هذا السؤال لابد من بحث آخر مستفيض يستوعب الدور الذي يقوم به فكره في سلب الحضارة الغربية المعاصرة ، هذا السلب الذي ينطوي على

معنى التدخل الإرادى من أجل إنكار واقع الإنسان الغربي الاستهلاكي ، وأدورنو يعبر عن روح العصر ، فأفكاره تمتد لمفكرين آخرين مثل إريك فروم ، الذي يتخذ نفس الموقف ، رغم اختلاف التوجهات . لكن يمكن الإشارة إلى بعض إشارات تنبه إلى آفاق واسعة . فمثلا فيما يختص بماهو سائد لدينا الآن من نقد للذات ، ينبغي أن يُؤسس على نقد العقل الشمولي الذي يجسد البنية الاجتماعية والسياسية ، بمعنى أنه لدينا نموذجنا القمعي الخاص بنا ، وحين ننقل الماركسية لدينا ، فإننا نهمل البحث في بنيتها التاريخية والنفسية والمادية الخاصة بها . وبذلك نكون مثاليين في قبول للفكر دون مادته الواقعية، وهذا يعزلنا عن محتويات واقعنا الخاص . والقمع وآليات التسلط فيه لايخص حضارة بعينها فحسب ، وإنما هو نموذج للتفكير والتنافس حول الحاجات الاستهلاكية يمتد إلى كل الحضارات على الأرض . والعالم الثالث يتلقى آليات القمع من خلال السوق الرأسمالية للإنتاج ، ويتغاضى عن بنية القمع التي تتسرب إليه مع نقل للبضائع وأشكال الحكم والتنظيم الاجتماعي . وبالنسبة لقضية الشكل في العمل الفني المثارة لدينا أيضا ، يمكن أن نستفيد من أدورنو من كون الشكل عملية إجرائية ، أي ذات طابع عملي، وبالتالي فإن الممارسة النظرية لهذه القضية تحلق في سماء التجريد الأجوف الذي تم تجاوزه على مستوى التاريخ الاجتماعي والسياسي .

هوامش

١- راجع :

M. Jay , *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston: Little Brown and Co., 1973) , p.5 .

وقد ساهم مارتن جاي بتحديد مصطلح مدرسة فرانكفورت و اتخاذه لطابع فكري خاص من خلال هذا الكتاب.

٢- فالتر بنيامين : ولد في برلين ١٨٩٢ لعائلة يهودية ثرية ، اشترك في الحركات الأدبية الثورية ، وكتب رسالة للدكتوراه بعنوان **أصول تراجيديا الباروك الألمانية** . عمل في أعمال كثيرة : عمل ناقداً ، وكاتب مقالات ومترجماً. وقد أصبح صديقاً حميماً لأدورنو وبرتولد بريخت ، وحين استولى

الحزب النازي على الحكم، هرب إلى باريس ، وقد انتحر حينما هدده موظف الحدود - وهو يحاول الهرب من فرنسا إلى إسبانيا - بتسليمه إلى النازيين (١٩٤٠). راجع:

H. Arendt , "Introduction; Walter Benjamin: 1892-1940," in Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), pp.1-55.

٣- ماكس هوركهايمر هو أحد الذين شاركوا في تأسيس معهد البحوث الاجتماعية عام ١٩٢٤ في فرانكفورت ، ثم تولى عمادته في عام ١٩٣٠ ، وحين وصل إلى منصب استاذ علم النفس الاجتماعي ، بجامعة فرانكفورت سمح له بتنظيم حلقات الدرس التي يلتقي فيها باحثون من مختلف التخصصات وخاصة علوم النفس والاجتماع و الجمال والاقتصاد والفلسفة . وقد طور أسس النظرية النقدية من مجموعة دراسات له بعنوان **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** ، حيث حدد البعد النقدي للمادية ، دون أن يرفض ميراث الفلسفة المثالية . انظر مادة هوركهايمر في **موسوعة العلوم الاجتماعية** .

٤- تعتبر مرحلة العشرينات وما بعدها مرحلة نقد الأفكار ونقد الواقع، وتعتبر التغيرات التي تحدث الآن في العالم نتيجة لهذا النقد الذاتي ، فعاصفة النقد التي تجتاح كل شيء عبر عنها لوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** ، وقال إنها مناخ عام لهذه المرحلة . وهي سمة فلسفية و سياسية لهذه المرحلة.

٥-راجع:

Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1972), pp. 4, 16.

٦- راجع:

T.W. Adorno , *Negative Dialectics* (London : Routledge & Kegan Paul , 1973), p.371.

٧- أشار جاي إلى هذا الموضوع : علاقة مدرسة فرانكفورت بالثقافة اليهودية ، لاسيما أن لديهم شعوراً حاداً بالاضطهاد ، في الفصل الأول من كتابه المذكور (في الهامش الأول) ، وكذلك هابرمس Habermas في كتابه **صور عامة**.

٨- راجع :

M. Jay , *The Dialectical Imagination*, p. 25.

٩- راجع :

T.W. Adorno , *Negative Dialectics* , p.3.

١٠- **المرجع السابق** ، ص ٦١.

١١- **المرجع السابق** ، ص ٣.

١٢- راجع :

Pauline Johnson , *Marxist Aesthetics* (London : Routledge & Kegan Paul , 1984) , p. 84.

١٣- راجع :

J. Hyppolite,*Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), pp. 573-606.

وقد خصص هيبوليت خاتمة الكتاب للعلاقة بين المنطق والمعرفة .

١٤- راجع :

T.W. Adorno , *Negative Dialectics* , p. 247.

١٥- **المرجع السابق** ، ص ١٤٣.

١٦- **المرجع السابق** ، ص ٨٩.

١٧- **المرجع السابق** ، ص ١٢٧.

١٨- راجع :

T.W. Adorno , " Politics and Economics in the Interview Material," in T.W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York : Harper & Brothers , 1950), p. 712.

١٩- لمزيد من التفاصيل حول التسلطية في حياتنا المعاصرة يمكن الرجوع إلى:

M. Horkheimer , " Authoritarianism and the Family Today ," in R.N. Anshen , ed., *The Family: Its Function and Destiny* (New York : Harper & Brothers, 1949).

٢٠-

T.W. Adorno et al.,*The Authoritarian Personality.*

٢١- يستخدم لوكاتش مصطلح "totality" ، بينما يستخدم أدورنو مصطلح "totalitarianism" بوصفها نزعة شمولية وتحكمية والطابع النفسي والقمعي واضح فيها. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع للمصدر السابق ، ص ٦٣٢ وما بعدها.

٢٢- راجع:

T. W. Adorno, *Negative Dialectics* , p.144.

٢٣- **المرجع السابق** ، ص ٤٠٥.

٢٤- راجع:

Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* , p. 61.

٢٥- راجع:

T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* , p. 120.

٢٦- **المرجع السابق** ، ص ١٢٨.

٢٧- **المرجع السابق** ، ص ٣.

٢٨- **المرجع السابق** ، ص ١٢٣.

٢٩- راجع:

T. W. Adorno, *Negative Dialectics* , p. 405.

٣٠- راجع:

Walter Benjamin, *Illuminations* , pp. 218 - 219.

ويرى فالتر بنيامين في مقالته الشهيرة المنشورة في هذا المصدر بعنوان:

"The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction"

أن الفن ممارسة اجتماعية وهو سلعة أيضاً يشترك في إنتاجها ناشرون لتباع في السوق كي تحقق ربحاً ولذلك فإن الوسائط التي تخلقها وسائل الاتصال الحديثة تؤثر في رؤية الفنان وفي تشكيل عمله الفني ، ولذلك فحكمة الفنان أن يعيد النظر في أشكاله الفنية ، وفي قوى الإنتاج الفني المتاحة له ، حتى يستطيع أن يطور منها ، فالشكل الفني عند بنيامين يتجاوز البنية القمعية السائدة في مرحلة اجتماعية معينة ، وهو مكمن ثورية الفن ، وخروجه عن نظام الهيمنة ، ولذلك فإن تحطيم الفصل بين الأجناس الأدبية يساهم في

خلق علاقة جديدة بين الأديب والقارئ.

٣١- باتريك تاكيسيل ، "المدنية واللاعب: دور والتر بنجامين في تأسيس علم الاجتماع التصويري ،" **ديوجين** (الطبعة العربية) ، عدد ٧٨ ، (١٩٨٨) ، ص ٥٧.

٣٢- **المرجع السابق** ، ص ٦١.

٣٣- **المرجع السابق** ، ص ٦١.

٣٤- راجع:

T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* , pp. 120 - 127.

٣٥- راجع:

T. W. Adorno, *Aesthetic Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p.14.

٣٦- **المرجع السابق** ، ص ١٦.

٣٧- راجع:

Pauline Johnson, *Marxist Aesthetics* , pp. 93 - 94.

٣٨- راجع:

David Held, *Introduction to Critical Theory* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 200.

حول الالتزام السياسي والكتابة النسائية :

مقابلة مع لطيفة الزيات

لطيفة الزيات من الشخصيات المصرية والعربية اللامعة والمتميزة بثقافتها ورهافتها والتزامها . تعمل أستاذ النقد الأدبي قسم اللغة الإنجليزية وآدابها ، كلية البنات ، جامعة عين شمس . لها كتاباتها السياسية ، والنقدية في مجالي القصة والمسرح ، وكتاباتها الإبداعية في الرواية والقصة القصيرة ، وأبحاثها في النقد الإنجليزي والأمريكي . وهي رئيسة لجنة الدفاع عن الثقافة القومية التي تصدر **المواجهة** .

صدر لها بالإنجليزية عن مكتبة الأنجلو مجموعة من الأبحاث عن بعض المفاهيم النقدية عند هيمنحواي ، وإليوت ، وهيوم ، ود.هـ . لورانس ، وفورد مادوكس فورد . وكتبت في المجلات النقدية عن عبد الرحمن الشرقاوي، وألفريد فرج وميخائيل رومان ومحمود دياب ويوسف إدريس . ومن مؤلفاتها رواية **الباب المفتوح** (الطبعة الأولى ١٩٦٠ ، الهيئة العامة للكتاب - الطبعة الثانية ١٩٨٩) والمجموعة القصصية **الشيخوخة وقصص أخرى** (دار المستقبل العربي ، ١٩٨٦) **ومن صور المرأة في القصص والروايات العربية** (الثقافة الجديدة ، ١٩٨٩) **ونجيب محفوظ : الصورة والمثال** (كتاب الأهالي ، ١٩٨٨).

وقد تفضلت المبدعة والناقدة والمناضلة لطيفة الزيات بمنح هذه المقابلة لمجلة **ألف** . حاورها تحريريا في خريف ١٩٨٩ : سمية رمضان استاذة الأدب الإيرلندي والمتخصصة في قضايا المرأة ، ورضوى عاشور الروائية واستاذة الأدب الإنجليزي ، وفريدة مرعي القاصة والناقدة السينمائية والأدبية ، وابراهيم الحريري القاص والصحفي ، وفريال غزول رئيسة تحرير **ألف** واستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن .

سمية رمضان : تقول سوزان جوبار في مقال بعنوان " الصفحة البيضاء ومشاكل الإبداع الفني الأنثوي " Susan Gubar, " 'The Blank Page' and the Issues of Female Creativity," in *The New Feminist Criticism* ,

:edited by Elaine Showalter (New York: Pantheon, 1985) إن شعور المرأة بأنها هي النص يعني أن المسافة قريبة جدا بين حياتها وفنها ، وأن انجذاب الكاتبات لطرق التعبير الشخصية كالخطابات والسيرة الذاتية وشعر الاعترافات واليوميات يشير إلى أنماط فنية من الحياة أو إلى ممارسة الفن كنوع من الحياة مثله مثل اهتمام النساء التقليدي بالموضة والزينة والديكور مثلا . فما تعليقكم على ذلك ؟

لطيفة الزيات : استخدمت جانباً من التجربة الذاتية في **الشيخوخة وقصص أخرى** ، كما استخدمت طرق تعبير شخصية كاليوميات والمذكرات . ولا يعني هذا الاستخدام بالضرورة أن المسافة قريبة بين الحياة والإبداع الفني عندي أو في النص ، ولا يعني أيضاً أني اعتبرت نفسي النص . ولا يشير الاستخدام بالضرورة إلى ممارسة أنماط فنية في الحياة ، أو إلى ممارسة الإبداع كنوع من الحياة يُسقط الحد الفاصل ما بين الحياة من ناحية والإبداع الفني من ناحية أخرى .

ومنظوري للذات ومفهومي للإبداع ووعيي الفائق بالمتطلبات التقنية والفنية للإبداع يرسم دائماً الخط الفاصل بين التجربة المعاشة والتجربة الفنية ، بين الحياة من ناحية ، وبين الفن من ناحية أخرى .

وتذهب سوزان جوبار إلى أن المرأة ، نتيجة للتربية والمنظور الذكوري السائد والمتوارث ، تتبنى أحياناً منظوراً عن الذات تكون بمقتضاه المفعول به والفاعل هو الرجل ، والمصنوع والرجل هو الصانع . ونرى مثل هذه المرأة نفسها بالتالي كأثر فني أو تحفة فنية . ويؤدي هذا المنظور بالمرأة إلى الخلط بين الحياة والفن ، فهي تعيش حياتها كعمل فني ، وتستعرض هذه التحفة الفنية التي هي ذاتها ، من خلال الكتابة استعراضاً نرجسياً بالطبع ، واستعراضا هداما معظم الوقت . وتخلص سوزان جوبار من كل هذا إلى أن الذات الأنثوية في هذه الحالة تكون هي النص ، وهي الصفحة البيضاء التي يُسَطِّرُها الرجل ، وهي التمثال لا المثال ، واللوحة لا الفنان . والمرأة بهذا المفهوم ، وفي هذه الحالة ، لا تصنع فنا بل تستحيل إلى النص ، تعكس فيه وتستعرض فيه ذاتها من منظور الرجل متوهمة أن هذا هو الفن . ومن حسن الحظ أن سوزان جوبار لا تعمم هذا الحكم على كل كتابات المرأة ، وتقر بأن قلة من النساء تجاوزت هذا المنظور في كتاباتها الإبداعية .

ولا أعتقد أن هذا التوصيف الذي أوردته سوزان جوبار ينطبق على صورتي للذات أو كتاباتي الإبداعية . ويقتضيني تفنيد مثل هذا المنظور الحديث عن نفسي على مستوى الحياة وعلى مستوى الكتابة .

تعرضت في حياتي كما تتعرض كل إمرأة لألوان من القهر المعنوي ،

وأخطرها في يقيني قهر المرأة للذات ، وخرجت من أسر هذا القهر المرة بعد المرة، في صعوبة أحياناً كصعوبة خروج الشعرة من العجين . وفي كل الحالات جاء لنجدتي منظور عن الذات تكوّن مع بداية الوعي وتعمق أثناء دراستي الجامعية في الفترة من ١٩٤٢ إلى ١٩٤٦ . وقد حررني هذا المنظور عن الذات من أسر الذات ، وما زال يحررني ، وأطلقني في كل مرة إنسانة فاعلة ومسئولة ، متفتحة على الوطن والناس ومشغولة بهمومهم . وشكّل هذا المنظور للذات كفاعلة ومسئولة الكلية التي اندرجت فيها حياتي بانكساراتها وانتصاراتها ، والمعيارية التي أحاكم بمقتضاها كل فترة من فترات حياتي إن سلباً وإن إيجاباً ، رفضاً أو رضاء . ولم أتمتع بالتالي في أي فترة من فترات حياتي ، سواء تلك التي قامت على الإيجاب أو السلب ، برفاهة الشعور بأني لوحة فنية أو أثر فني ، ولم أمارس هوان الحياة على أساس من هذا الشعور ، ربما لأني وليدة مد شعبي ثوري ، وصنيعة هذا المد الذي يُعلي ما هو جماعي على ما هو فردي وذاتي .

ومن مطلع الوعي ترسخ في أعماقي شعور دائب ومضنٍ بالمسئولية تجاه الوطن والآخرين ، ورغبة عارمة في الوفاء بمسئوليتي الإنسانيةً والمسئول فاعل لا مفعول به . وفي مرحلة دراستي الجامعية تجاوزت مجرد الشعور بالمسئولية إلى الفعل وفاءً لهذه المسئولية ، ووضعني فعلي السياسي في موضع القيادة في "لجنة الطلبة والعمال" التي قادت الكفاح الوطني للشعب المصري في أواخر الأربعينات . ومن منظور الآخرين ، ومنهم الرجال بالطبع ، ومن منظوري كنت الصانعة للأحداث والمحركة لها ، لا الطافية على سطح الأحداث . واكتسب فعلي في هذه الفترة وما تلاها من فترات حياتي معنى مزدوجاً ، من حيث كان فعلاً جماعياً تضيع فيه الذات في الكل وتغتني به الذات بالكل ، ومن حيث كان فعلاً ضد السلطة يشحذ كل قدرات الإنسان العقلية والنفسية ، ومن حيث كان تواصلاً دائباً مع الآخرين ، ورغبة عارمة في التواصل مع الآخرين .

وأنا أدرك أن اللاوعي قد يسفر في الكتابة الإبداعية عما لا يسفر عنه الوعي ، ومن ثم يتأتى أن أتحدث حديث كاتبة على درجة من الوعي النقدي عن مجموعة **الشيخوخة وقصص أخرى** . أذهب إلى أنني كنت في هذه المجموعة القصصية القلم لا النص ، والمثّال (بفتح الميم) لا التمثال ، والفنان لا اللوحة ؛ نتيجة لمنظور الذات الذي أوضحته ومفهوم الإبداع الذي توخيته .

والكثير من النساء يستخدمن الذات كموضوع في العملية الإبداعية ، والكثير من الرجال أيضاً . والمهم والذي يفرق بين اللاإبداع والإبداع هو كيف تُستخدم هذه الذات ، وبأي هدف تُستخدم ؟ هل تُستخدم كهدف في حد ذاته في عملية استعراض أم تُوظف لخدمة هدف معين يتيح للقارئ بصيرة بالحياة من

خلال التأثير الجمالي ؟ المهم هل تبقى هذه التجربة الذاتية المعينة أو تلك في مستوى الخاص والذاتي أو تُنقل إلى المستوى العام اللاشخصي أو الجمالي الذي يَنقُل للقارئ بصيرة بالحياة ؟ والمهم هو هل تُنقل التجربة الذاتية كما هي بتفاصيلها المعاشة وفوضاها المعاشة ، أم يتم استكشاف معناها من خلال الكتابة ويتم فرض النمط عليها بحيث تصبح تجربة نمطية ؟

والفارق في الحالتين هو في اعتقادي الفارق بين اللافن والفن . وبين اللافن والفن تقف الموهبة ، وتقدير مدى هذه الموهبة أمر متروك للقارئ والناقد. وبين اللافن والفن تقف الصنعة وهي في اعتقادي لا تقل أهمية عن الموهبة ، فالمبدع هو صانع في المقام الأول . وقد لا تتبدى الصنعة في مجموعة **الشيخوخة** (وهذا في حد ذاته صنعة) ، ولكن كتابتها تطلبت قدراً كبيراً من المعرفة التقنية وإعمالاً متواصلاً للصنعة .

وقد تكون الكتابة عند نوع من النساء امتداداً للاهتمام التقليدي بمستحضرات الزينة والموضة والديكور الداخلي كما تذهب سوزان جوبار وقد لا تكون ، فالإبداع عندي هو في المقام الأول رسالة وجدانية أحرص بمدى ما أوتيت من قدرات فنية على إيصالها للآخرين ، وتُشكل هذه الرسالة دون ما عداها دافعي الأول للكتابة الإبداعية .

وقد استخدمت جانباً من خبرتي الذاتية بالحياة في بعض قصص المجموعة ، وفي كل الحالات التي استخدمت فيها تجربة ذاتية ، عدّلتُ فيها وبدّلتُ بحيث كادت صلتها بالحياة تنقطع ، وضخمت واختزلت ، وقدمت وأخرت بحيث تندرج المادة كوحدة في إطار تيمة من التيمات تنقل الخاص إلى العام ، والشخصي إلى النمطي . في كل الحالات أرقتني ضرورة وصل رؤيتي برؤية الآخرين ، وإيصال هذه الرؤية إليهم . وتطلب هذا الهدف استخدام الكثير من الحيل البلاغية والتقنية ، واستخدام اللغة استخداماً فنياً موحياً ينطوي على التوتر وانفراج التوتر .

وأعتقد أنني نجحت في إملاء ما هو موضوعي على ما هو ذاتي في مجموعة **الشيخوخة وقصص أخرى** .

سمية رمضان : تكتبين في قصة "الشيخوخة" :" فقدت ذاتي بعد موت أحمد وظللت ما يقارب السنة أبدأ الجملة ولا أستطيع تكملتها ، أصارع لكي لا يغيب خبري عن مبتدئي " . (ص ٤٦) وما يثير فضولي في هذه الجملة (التي تسود أفكارها الكثير من صفحات " الشيخوخة ") هو علاقة المبتدأ بالخبر من حيث جنس كل منهما ، ولكن ما يثير انتباهي أكثر هي الأفعال المنصبة على فكرة البدء والتكملة والصراع بينهما - كما لو كانت إيزيس تصارع المسافات في تجميع أشلاء زوجها - فهل لديك تعليق على هذا يلقي

الضوء على العملية الإبداعية الأنثوية كشيء يرتكز على وجود الرجل كعنصر أساسي في إبداع المرأة ؟ وكيف تصفين الدور الذي يلعبه مثل هذا الرجل في العملية الإبداعية المنصبة على تقييم الذات الأنثوية ؟

لطيفة الزيات : الشخصية القصصية في مجموعة **الشيخوخة** قد تجاوزت في اعتقادي حد اعتبار الرجل القيمة الرئيسية في حياتها ، ربما بحكم التحرر وربما بحكم السن ، وإن لم تبرأ من هذا الاعتبار في فترة من فترات حياتها . ومن ثم فالرجل لا يشكل قاعدة التقييم للذات في مجموعة **الشيخوخة** ، وهو يلعب دوراً بارزاً ولا يلعب دوراً محورياً . والشخصية القصصية تكتب : "فقدت ذاتي بعد موت زوجي أحمد" ، ولكن هذا الفقدان للذات يندرج في إطار أشمل تستعيد بمقتضاه الشخصية القصصية الذات . وفي المجموعة تتجاوز الشخصية الرجل باعتباره معيارا ، وترسي قيمها الأخلاقية الخاصة والمتفردة كالمعيارية التي تقيّم على أساسها سلوكها ، وتعارض على أساسها القيم التي تتحكم في مجتمعها ، والتي يتبناها الرجال والنساء على السواء.

والشخصية تسائل مفهوم الزمان والمطلق ، والمسئولية الإنسانية وغيرها من ظواهر الكون والمجتمع ، وتسائلها بقيمها الخاصة والمتفردة . ولا أعتقد أن قضية تحرر المرأة تشغل بال الكاتبة في هذه المجموعة ، والقضية الرئيسية التي تشغلها هي قضية تحرر الإنسان ، رجلاً كان أو إمرأة .

لم يستوقفني تساؤلك عن استخدام الخبر والمبتدأ وكلاهما مذكر لأني لم استهدف استخدامها استخداماً استعارياً ، وإنما استخدمتها استخداماً حرفياً يوضحه تماماً قولي "أبدأ الجملة ولا أستطيع تكملتها". وما استوقفني فعلاً هو ملاحظتك النقدية اللماحة عن البدء والتكملة والصراع فيما بينهما في مجموعة **الشيخوخة** . إذ أعتقد أن هذه العملية تلخص قانون الحياة وفقاً لرؤيتي للحياة. وأنا أرى في الحياة سلسلة من البدايات والتجاوزات إلى بدايات جديدة يتخللها صراع . وفي ظل هذه الرؤية يتعين على الإنسان أن يستعد ويعيد الاستعداد كما يعيد التنفس لأن الحياة تضعنا في موضع التحدي والامتحان في كل خطوة نخطوها ، وتطالبنا دائماً وأبداً ببدايات جديدة من خلال تحديات وتجاوزات جديدة لنتمكن من استكمال المشوار . ولو طلبت مني أن أصف القيمة في المجموعة ككل لقلت أنها تنويعات على التجاوز والتكملة ، أو كما قلت أنت على البدء والتكملة والصراع فيما بينها . ويسعدني حقاً أن تكون المجموعة قد أوحت لك بنمطية هذه العملية .

وأختلف معك بالضرورة في اختزال عملية البدء والتكملة والصراع فيما بينهما على جمع أشلاء الزوج ، فالصراع في المجموعة أشمل من تجميع أشلاء الزوج بكثير ، كما سبق وأوضحت.

سمية رمضان : تأتي في قصة "الشيخوخة" جملة : " لم تكن تجربة المخاض على الورق بعد موت أحمد بالأمر السهل ". وهي بلا شك تعبير أنثوي خالص مستوحى من تجربة بيولوجية تخص الأنثى وحدها . فهل في رأيك أن خصائص المرأة الجسدية تتدخل في اختيارها للغة وإلى أي مدى يحدث ذلك في عملية الكتابة ؟

لطيفة الزيات : الموضوع يستحق الدراسة ، ولست مؤهلة للفتوى فيه. وإلى جانب تعبير المخاض ، يستوقفني استخدامي لاستعارة مبنية على نزيف الدم فحواها أن خط الشخصية أصبح قبيحاً ينزف ويستنزف . ولا أدري إلى أي مدى تدخلت خصائص المرأة الجسدية في اختيار هذه الاستعارة ، وإن كان استخدام مثل هذه الاستعارات مقصوراً على المرأة بحكم خصائصها البيولوجية أو مشاعاً للرجل أيضاً ؟

رضوى عاشور : إلى أي مدى يرتكز عملاك الإبداعيان **الباب المفتوح والشيخوخة وقصص أخرى** إلى عناصر في سيرتك الذاتية ؟

لطيفة الزيات : أجبت على سؤالك فيما يتصل بمجموعة **الشيخوخة** في معرض ردي على الاستاذة الدكتورة سمية رمضان حيث أوضحت طبيعة استخدام بعض العناصر الذاتية في هذا العمل . ويصح ما قلت عن **الشيخوخة** على **الباب المفتوح** ، وإن كانت العناصر الذاتية في هذا العمل أقل بكثير مما يعتقد بعض النقاد .

وحين شرعت في كتابة الرواية أعطيتها عنواناً هو "أربع سنوات" ، وانتويت أن أكتب روائياً عن سنوات دراستي الجامعية التي انطلقت فيها حياتي في مسار جديد . ففي هذه السنوات تحولت إلى مناضلة سياسية وتبنيت الاشتراكية العلمية ، وانهمر كالسيل شوقي العارم للمعرفة ، وفي هذه السنوات تحولت البنت الخجولة ، التي حملت جسدها المتلىء كما لو كانت تحمل معصية ، إلى قائدة جماعية تقتحم وتواجه وتحاجي وتتخذ القرارات السريعة ، وتزدهر زهواً بقدراتها.

غير أن الشعور الطاغي الذي طالب بالتعبير إذ ذاك كان شعور المرأة التي عرفت الازدهار في ظل الالتحام مع الجماهير ، وعرفت الانكسار في ظل العزلة عن هذه الجماهير ، وإن لم تنعزل وجدانياً عنها . وتخلق الشعور الطاغي المطالب بالتعبير حول عدوان ١٩٥٦ وكسر هذا العدوان ، وحول الذات المنغلقة على نفسها والذات المتفتحة على الشعب والوطن ، وحول حقيقة أن الإنسان لا يجد نفسه حقاً إلا إذا فقد هذه الذات بداية في قضية أكبر من ذاتيته ، وفي حقيقة أكبر من حقيقته . وكان الباب المفتوح هو باب الناس وباب الوطن ، وكانت رواية **الباب المفتوح** .

وحين نطعن في السن نُسقط الكثير من التحفظات عن الذات وتواتينا الجرأة على وضع هذه الذات موضع التشريح الدامي والموجع . ولا تواتينا الجرأة في مثل هذه السن المتقدمة إلا إذا واتانا النضوج ومع النضوج التصالح مع الذات ، واندراج مسار هذه الذات في عقد منظوم ، وكل مفهوم ومغفور . وما من أحد يملك أن يعالج تجربة ذاتية حيوية وهي تدمي ، إن أراد أن يعالجها معالجة فنية موضوعية . وما من أحد يملك أن يقترب منها في محاولة للاستكشاف الموضوعي إلا بعد اندمال الجرح ، وبعد أن يتخفف منها وجدانياً ويُسقطها خلف ظهره مندرجة كجزء لا يتجزأ من هذا العقد المنظوم والمقبول .

وقد كانت **الشيخوخة وقصص أخرى** إحتفاء ببلوغ هذه المرحلة من النضج والتصالح مع الذات . والتوتر الموجود في المجموعة ، أياً كانت أسبابه أسلوبية أم تصويرية ، توتر فني خالص مصنوع لا يحاكي بحال حالة التصالح مع الذات التي كانت عليها الكاتبة وقت الإبداع .

وكان من المستحيل أن أصدر شيئاً مماثلاً لمجموعة **الشيخوخة** ، في اعتمادها على عناصر من السيرة الذاتية ، عام ١٩٦٠ ، أي سنة صدور **الباب المفتوح** ، فلا الجرأة واتتني ولا التصالح مع الذات في ذلك الحين ، وإن شكلت كتابة **الباب المفتوح** من حيث تعلن موقفاً أشهرته من الحياة خطوة على الطريق الطويل الذي اغتنى في آخر المطاف بالجرأة والتصالح .

رضوى عاشور : هل كان توظيفك لشكل المذكرات في قصتي " البدايات " و" الشيخوخة " توظيفا واعيا ومقصودا أم ذلك فرض نفسه على الكتابة نتيجة لاستخدامك مذكرات فعلية كتبتها قبل ذلك ؟ وهل استفدت من أسلوب كتابة دوريس ليسنج Doris Lessing في *The Golden Notebook* ؟

لطيفة الزيات : استوحيت أسلوب المزج المتبع في "الشيخوخة" من كتاب دوريس ليسنج Doris Lessing, *The Golden Notebook* وإن وظفته لأهداف غير تلك التي تستهدفها الكاتبة ، فالمزج عند ليسنج يستهدف إبراز طابع الانقسام والتجزئة في رؤية الحقيقة الذاتية والموضوعية معاً ، وهو يخدم تيمة من تيماتها الأثيرة وهي تيمة "التشظي" fragmentation في رؤية الحقيقة . وقد استهدف المزج عندي محاولة إضفاء طابع الاكتمال النسبي على هذه الحقيقة .

وقد استخدمت أسلوب المزج في قصتين من قصص المجموعة جامعة ما بين صيغة اليوميات والسرد القصصي في قصة "بدايات" ، وجامعة ما بين اليوميات والمذكرات في قصة "الشيخوخة" . وكل من القصتين تنطوي أولاً على لحظة اكتشاف تُلقي الضوء على عمر بأكمله ، وتنطوي ثانية على تراكم زماني للوعي يجعل لحظة الاكتشاف ممكنة . وحين يلتقي التراكم بالاكتشاف

تنتقل التجربة المروية من الانقسام إلى الالتئام ، ومن التجزئة إلى الوحدة.

وفي كل من القصتين استخدمت اليوميات لرصد لحظة الاكتشاف في محاولة لتصوير هذه اللحظة تصويراً فنياً مماثلاً للنمط الذي تقع به مثيلتها في الحياة . أردت الإمساك بلحظة الاكتشاف بكل أبعادها المركبة والمكثفة ، بكل ما يكتنف اكتمالها من تدرج يتمثل في غيبة الوعي والفهم ورفض للوعي والفهم وتخبط نحو الوعي والفهم ، والتوصل بعد عناء لهذا الوعي والفهم ، وباختصار أردت أن تكون للحظة الاكتشاف صيرورتها من البدء إلى التكامل، كما تتمتع لحظة الاكتشاف المعاشة بهذه الصيرورة . وأعتقد أن صيغة اليوميات قد عاونتني في الإيحاء بهذه الصيرورة الفنية فالحدث يقع تحت أعيننا كما يقع مثيله في الحياة .

ولأن لحظة الاكتشاف في كل من القصتين تواتي الشخصية كمحصلة لتراكمات معرفية معاشة تم تحليلها وتقييمها فعلاً في ماضي الحدث ، استحال الاعتماد على صيغة اليوميات دون ما عداها . وكان أن مزجت في "بدايات " بين صيغة اليوميات من جانب ، وصيغة القصة داخل القصة من جانب ثان . ومزجت في "الشيخوخة " بين صيغة اليوميات من ناحية وصيغة مذكرات من نوع خاص من ناحية أخرى .

وفي القصتين اتبعت نفس الحيلة الفنية بحكم نوعية المذكرات التي استخدمت في "الشيخوخة" . فهذه المذكرات شبيهة بالقصة القصيرة التقليدية من حيث هي تحليل للحدث بعد أن وقع الحدث ، ومن منظور النهاية التي انتهى إليها الحدث ، وفي الحالتين استهدفت بالمزج الأسلوبي إضفاء طابع التكامل على التجربة بتصوير لحظة الصيرورة مع الإمساك بجذور هذه الصيرورة .

ودعاني هدف إضافي إلى استخدام صيغة اليوميات والمذكرات ، أي صيغة ضمير المتكلم دون ضمير الغائب في قصة "الشيخوخة" ، فلكي تصل الرسالة الوجدانية والعقلية التي تنطوي عليها القصة للقارئ ، يتعين عليه أن يواجه ذاته وأن يسائل الكثير من المفاهيم الراسخة لهذه الذات . وهذا أمر ليس بالسهل ، ويتطلب من الكاتب مساعدة للقارئ على إنجازه . ومن شأن استخدام ضمير المتكلم لذات تضع نفسها موضع التشريح الموجع ، أن يُسقط الكثير من تحفظات المتلقي ، وأن يُشجعه على مواجهة مماثلة للذات . وبهذا تكتمل دائرة التلقي ، أو أرجو أن تكون قد اكتملت .

رضوى عاشور : ترجمت المقالات النقدية لإليوت إلى العربية ، ألا ترين أن هناك ما يدعو إلى الاستغراب وأنت الناقدة ذات التوجه الاجتماعي وهو الناقد المرتبط بعتاة اليمينيين؟!

لطيفة الزيات : نشرت ترجمة لبعض مقالات إليوت النقدية في أوائل الستينات . وكنت أقوم بتدريس هذه المقالات لطلبة الليسانس في الأدب الإنجليزي منذ بداية الخمسينات . وفي هذا السياق ترجمت المقالات مساعدة مني للطلبة . وشكلت ترجمة هذه المقالات إذ ذاك تحدياً علمياً أقدمت عليه ، إذ أن مقالات إليوت النقدية معقدة للغاية ومركبة للغاية ، بداية من الجملة وتوصلاً إلى المعنى العام .

وقد أدركت في فترة لاحقة خطأ نشر هذا الكتاب دون مقدمة نظرية تفند آراء إليوت النقدية من حيث رؤيتها لطبيعة النص الأدبي ، ووظيفته ، واعتماد هذا النص على الجانب الوجداني دون العقلاني ، وإنكار الطبيعة المعرفية للنص ، وما إلى ذلك من آراء نقدية تفصل فصلاً تعسفياً ما بين الأدب والحياة، وتحوّل الأدب إلى وسيلة من وسائل تكريس الواقع الاجتماعي بدلاً من تغييره ، وربما غاب عني إذ ذاك الخط الفاصل بين نشر هذه المقالات النقدية دون تقويم نقدي ، وبين القراءة الناقدة الواعية لهذه المقالات ، وهي قراءة هامة في اعتقادي لمن يمتهن النقد أو الأدب .

وهناك الكثير مما يمكن أن نتعلم من عتاة اليمين ومنهم إليوت على أن نُخضع ما نتعلم لتوجهنا الاجتماعي . وربما لا يقول لنا عتاة اليمينيين من النقاد شيئاً نظرياً ذا أهمية عن طبيعة الأدب ، ووظيفته ونشأته ، وعلاقته بالواقع الذي ينبع منه ، وبالقارئ الذي يتلقاه . ولكن البعض منهم يلقي الضوء على النص الأدبي كنص أدبي من حيث نسيجه وبنيانه ، ومن حيث تكوينه الذي يؤدي إلى تمتعه باستقلال نسبي . ومن نقاد مدرسة النقد الجديد الأمريكية وهم من عتاة اليمين أيضاً تعلمت الكثير عن تشكيل النص الأدبي وكيفية تحليله وتبيان العلاقة بين أجزائه ، وتجاوزت ما تعلمت كناقدة بمحاولة الوصول إلى المعنى العام للعمل الفني ، وتبيان علاقة هذا المعنى العام بالحياة ، ومن كينيث بيرك الذي يُحسب على هذه المدرسة ولا ينتمي في الواقع إليها تعلمت الكثير عن آليات النص الأدبي وتقنياته البلاغية التي تستهدف التأثير في القارئ.

رضوى عاشور : يدعي البعض أنك كسولة وأنه لولا هذا الكسل لأمكنك تقديم إنتاج أوفر بكثير مما قدمته فعلا .. ما ردك على هذه التهمة ؟

لطيفة الزيات : لا أدري على وجه التحديد هل أدفع عني تهمة الكسل في مجال الإبداع أم أتقبلها ، ربما لو احترفت الإبداع ، ولم أكن في مجاله هاوية ، لتعلمت كيف أُخضع الوجدان للصنعة ولأنجزت الكثير ، ولكن يبقى الإبداع عندي ، وفي ظل الحدود المحدودة والمتواضعة التي أبدعتها ، عملية وصل واتصال مع القارئ تكسر عزلتي وما أعتقد أنه تفردي ، ويبقى الإبداع عندي

رغبة مؤرقة في أن يشاركني الآخرون رؤيتي للأشياء بعد استكشافها فنياً . ولا تتوفر هذه الرغبة بالطبع إلا إذا تبلورت رؤية ما عندي في ظل حسم وجداني وعقلي لصراعات داخلية متجددة . ومثل هذا الحسم لا يواتي الإنسان كثيراً على امتداد حياته .

ومما يُعَقِّد الأمر بالنسبة لي تنامي حاستي النقدية تنامياً مطرداً يهدد معظم الأحيان اكتمال العملية الإبداعية ، ويدفعني إلى تلمس كمال لا طاقة لي به . والحاسة النقدية هامة جداً في عملية الإبداع على ألا تهدد اكتمال هذه العملية وخروجها إلى حيز التنفيذ ، ثم إن هناك هذا الخوف المضني من استقبال الآخرين للعمل الذي أقدمه ، أو من النزول عن مستوى معين سبق وحققته . وقد اقتضاني دفع مجموعة **الشيخوخة** إلى المطبعة جهداً نفسياً واعياً ، على طريقة : ليكن ما يكون ؛ وفي أوراقي غير المنشورة أجد العديد من الأعمال التي لم تستكمل . والعديد من الأعمال التي استكملت ولم تنشر نتيجة لتنامي هذه الحاسة النقدية وهذا الخوف المضني عن الإخلال بمستوى سبق أن حققته . وبين الأوراق التي استكملت ولم تنشر أجد رواية ومسرحية من ثلاثة فصول ، وقصة طويلة ، وبعض القصص القصيرة .

وبحكم تكويني النفسي ، ونوعية كتاباتي الإبداعية ، وفي ظل المشروعات التي استكملت أو لم تستكمل يصعب عليّ تقبل تهمة الكسل .

فريدة مرعي : ارتبط تفجر الحب عند بطلة رواية **الباب المفتوح** بتفجر الوعي السياسي والرغبة في الاشتراك في قضايا التحرر الوطني بعكس بطلة المجموعة القصصية **الشيخوخة** . ما السبب رغم أن قضايانا النضالية ما زالت مطروحة على الساحة وبقوة ؟

لطيفة الزيات : الأعمال الأدبية أعمال تاريخية في المقام الأول . وهي وليدة زمانها والأوضاع التي تحكم رؤية الكاتب في هذا الزمان ، وهي وليدة ناس هذا الزمان من حيث يُشكّلون بوجدانهم دائرة التلقي التي يتجه إليها الكاتب ، ويُشكلون بقيمهم الأرضية المشتركة التي يبدأ منها الكاتب في محاولة لتغيير هذه القيم . و**الباب المفتوح** كتبت في ظل مد ثوري صاعد ، وفي ظل مرحلة من مراحل كفاح مصر من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٦ ، بدت متبلورة ومتكاملة إذ ذاك ، ومؤدية إلى مراحل أكثر تقدماً . والطريق بدا إذ ذاك مفتوحاً إلى ما لا نهاية بحيث أمكن أن تكون نهاية الرواية بداية لمصر وللشخصيات . وقد كُتبت هذه الرواية في ظل وجود قاعدة عريضة من المتلقين يجمعها الحد الأدنى من الوجدان المشترك والانتماء المشترك ، ويُوحدها الحد الأدنى من القيم المشتركة أيضاً ، والكاتب يحيط مسبقاً وقبل عملية الكتابة بطبيعة هذا الوجدان وطبيعة هذه القيم .

وفي ظل المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية منذ ١٩٦٧ وإلى اليوم تستحيل رواية من طراز **الباب المفتوح** ، وقد تعقدت الرؤية ، وسبل الخلاص تبدو مسدودة لحد الاختناق ، وقد ضعف العامل المشترك في القيم فتعددت سلالم القيم من شريحة إلى شريحة من شرائح المجتمع ، وضاعت لغة الوجدان المشترك والناس ينقسمون على أنفسهم في جزر منعزلة تفتقر إلى الحد الأدنى من الوحدة الوطنية ، وقد أدت كل هذه المتغيرات إلى تهميش الانتماء والنضال الوطني .

وفي أواخر الخمسينات ، وأنا أكتب **الباب المفتوح** كنت أتجه في خطابي إلى دائرة عريضة من القراء ، وأعرف مسبقاً القيم التي تتقبلها وتلك التي ترفضها ، وأعرف مسبقاً نوعية الإيقاع على الوجدان الذي تستجيب له ، والنغمة الصحيحة الكفيلة بالتأثير فيها . وفي أوائل الثمانينات، وأنا أكتب المجموعة القصصية ، كنت كمن يقفز معصوب العينين إلى البحر ، وتأتّى أن تكون الدائرة التي أتوجه إليها بالخطاب أضيق نتيجة للتعددية في القيم والتعددية في الوجدان ، وتأتّى أن أعزف دون أن أعرف مسبقاً إلى أى نغمة يستجيب القارئ . وفي هذه المرحلة استحال **الباب المفتوح** وكان أن توجهت إلى الفرد بمشاكله الخاصة شديدة الخصوصية .

والشيخوخة وقصص أخرى تنطوي على موقف سياسي ، شأنها شأن أي عمل فني ، والسياسة فعل يتحول في أرقى مراحله إلى قيم ووجدان وسلوك ، وفي هذا المجال الأخير تعمل المجموعة القصصية ، وتعمل ضد التيار أحياناً في محاولة لتغيير بعض القيم السائدة والمستتبة ، وفي معارضة لهذه القيم السائدة والمستتبة . ومفهوم الزمان في المجموعة مثلاً ، وخاصة كما يتبدى في القصتين الأوليين مفهوم تقدمي يناقض ويحاجي المفهوم المستقر في الوعي العام عن الزمان . والزمان هنا هو حليف الإنسان وليس عدوه. والزمان ليس بالزمان الغدار الذي ينزل بالإنسان في الكوارث ، دون أن يملك الإنسان من أمر نفسه شيئاً كما استقر في الأذهان . الزمان هنا في كليته إن لم يكن في جزئياته عنصر بناء ، يواتي الإنسان بالفهم لما استغلق عليه ، وبالمعرفة والقدرة على التجاوز والاستمرار ، وهو بهذا المعنى يحمل لنا التكامل لا الانحدار ، والإنسان يملك زمانه بمدى ما يستطيع أن يسيطر على مسار حياته ويوجهه.

فريدة مرعي : ما هو فى رأيك الشيء الذي نجحت رواية **الباب المفتوح** في إيصاله إلى الجمهور بينما فشل أو تجاهل العمل السينمائي التعبير عنه ؟

لطيفة الزيات : الأشياء نسبية ، وفي حدود القدرات الفنية والقدرات المالية أيضاً للسينما المصرية في الستينات يبقى فيلم **الباب المفتوح** إخراج هنري

بركات ، وتمثيل فاتن حمامة ومحمود مرسي فيلماً جيداً ، يثير إعجاب المشاهد كلما عرض في التليفزيون ، ويثير أشجانه أيضاً علي فترة من فترات كفاح الشعب المصري كانت وانقضت ، ومازلت أشعر بالامتنان لكل من هنري بركات وفاتن حمامة اللذين تسابقا على تقديم الرواية في السينما ، ولا يعني هذا بحال أن الرؤية السينمائية لم تختلف عن الرؤية الموجودة في الرواية .

وقد عانت نهاية الرواية تغيراً في الفيلم ترتب عليه إخلال بالمعنى العام، فطريق تحرر البطلة في الرواية يأتي من خلال الذات ومن خلال الفعل الذي يبني هذه الذات ، وهو يعتمد في الفيلم إلى حد ما على الرجل ، وهذا ما حاولت في الرواية استبعاده .

وكانت المفارقة التي علقت بذهني ، وعبّرت عنها يوم أن شاهدت الفيلم أن الرواية ترسي بانوراما للشخصيات والأحداث والمظاهرات والمعارك ، بينما تضيّق السينما من زاوية الرؤية على غير ما هو متوقع من التصوير السينمائي.

وقد استهدفت من **الباب المفتوح** أهدافاً أخرى عزّ على الرؤية السينمائية الوفاء بها ، ولم يكن من المقبول أن أطالبها بالوفاء بها نظراً لطبيعة المتلقي للفيلم السينمائي .

وقد أردت للرواية أن تستحدث الجديد في الأسلوب القصصي في مصر ؛ وبينما كان الوصف دون السرد الدرامي هو السائد حتى ١٩٦٠ في الأسلوب القصصي ، غلّبتُ السرد الدرامي في الرواية على الوصف ، واستند بناء الرواية على أساس من تراكم لحظات درامية دالة ومكثفة ، متبعة في ذلك أسلوب أقرب ما يكون إلى أسلوب الإنطباعيين . واعتقدت أن السينما مؤهلة أكثر من الرواية لإبراز هذا السياق غير التقليدي إذ ذاك . وخاب توقعي .

وفي الرواية استهدفت إرساء مستويات ثلاثة للمعنى لا أعتقد أن الرؤية السينمائية قد وفت بها . وقد انصهرت هذه المستويات في بناء ونسيج الرواية بحيث أصبحت كلا متكاملاً. ويعلق المستوى الأول على مسار الشخصية النسائية ، ويرتبط بالمستوى الثاني الذي يعلق على مسار مصر في هذه الفترة. أما المستوى الثالث فينطوي على تعليق حول قيم الطبقة الوسطى وسلوكياتها وعلى اعتبار هذه القيم والسلوكيات عائقاً يحول دون الطبقة والانطلاق ، وبالتالي دون الوطن والانطلاق .

ابراهيم الحريري : خلال نشاطك في إطار مشروع التغيير ، هل حدث لك كمثقفة ، كمبدعة ، أن نشأت لديك إشكالية ما بين ما هو ثقافي وما هو سياسي ؟ كيف ؟ متى ؟ أين ؟ وكيف حللت هذه الإشكالية ؟ لصالح ما هو

ثقافي أم ما هو سياسي أم لصالح صيغة توفيقية معينة ؟

لطيفة الزيات : لا تواجهني الإشكالية بين ما هو ثقافي وسياسي في الأوقات العادية حين ينصهر الوجداني داخلي والعقلاني في وحدة ، وتبدو السياسة امتداداً للثقافة ، والثقافة امتدادا للسياسة في كل متصالح يندمج في مشروع التغيير ، وفي أوقات الأزمان الوطنية أو القومية الحادة يختلف الأمر . وعادة ما يكون رد فعلي لمثل هذه الأزمات انفعالياً حاداً ، وكأن الحدث الوطني أو القومي حدث لي شخصياً وعلى مستوى المعاناة الشخصية . ونتيجة لرد الفعل هذا يصطرع السياسي داخلي والثقافي ، وتفقد الأشياء نسبها الصحيحة. وعادة ما يُحسم الأمر لحساب ما هو سياسي ، غير أن هذا الحسم يبقى حسماً وقتياً ينقضي بانقضاء رد الفعل الانفعالي ، وبمواجهة الموقف مواجهة عقلانية.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ كرهت الكلمات ، وكرهت بالتالي الأدب ، واقتصرت قراءاتي على التاريخ والاقتصاد ، وكتبت أقول أن طلقة نار واحدة على العدو أثمن من كل الكلمات ، وسقطت عن وجداني مسرحية من ثلاثة فصول كتبتها ١٩٦٦ تدور القيمة فيها حول الفارق بين الحب والتملك . وأمام هول الهزيمة بدا لي الموضوع هرطقة ، وهو لا يبدو لي كذلك الآن ، وإن كنت لم أنشر المسرحية فذلك يرجع إلى وجود عيوب فنية فيها تتطلب إعادة الكتابة .

وفي مجال الإبداع لم أواجه هذه الإشكالية إلا مرة واحدة ، فعادة ما ينصهر الوجداني داخلي والعقلاني في وحدة ، ويبدو الخلاص ممكنا وإن صَعُب، والتوصل إلى المعنى ممكنا وإن عزّ . وهذا يشكل التزامي السياسي الوحيد في مجال الكتابة الإبداعية ، فأنا أفضل أن ألتزم الصمت على أن أبعث للقارئ برسالة يأس من الحياة .

ففي الفترة ما بين ١٩٦١ - ١٩٦٥ كتبت رواية وضعت فيها الشخصية في وضع متطرف ، وجعلت من رحلتها رحلة فقد كل عون إنساني . وبدت لي الرؤية في الرواية رؤية وجودية ومنافية بالتالي لتوجهي الاجتماعي ، ونحيت الرواية جانباً معتقدة أني حسمت الصراع بين ما هو ثقافي وسياسي لصالح الأخير ، وتبين لي فيما بعد فساد اعتقادي ، ففي الرواية عيب فني خطير حيث يتضارب البناء والنسيج تضارباً مخلاً بالمقتضيات الفنية ، وما جعلني أرفضها بداية هو هذا الاختلال الفني .

ابراهيم الحريري : تحدث زلازل في كل شيء ، في كل مكان ، على كل صعيد . هل طرحت عليك هذه الزلازل أسئلة ؟ ما هي ؟ ومن أية طبيعة ؟ وهل بدأت تتكون لديك إجابات ؟

لطيفة الزيات : في عصر الزلازل والبراكين تواتيني المئات من الأسئلة من

منظور مواطنة مصرية عربية ، ومن منظور مواطنة تنتمي إلى العالم الثالث ، ومن منظور إنسانة كانت الاشتراكية ولم تزل حلم حياتها ، وتواتيني بشدة حتى أكاد أترنح تحت وطأتها .

وكمواطنة مصرية عربية أستشعر حتى النخاع فداحة التبعية ، وأقاوم ، بقدر جهدي ، وتتعدد الجبهات التي يتعين على الإنسان أن يقاوم فيها التبعية إلى ما لا مدى ، وأتساءل وأنا أرى الناس تتبدل وتتغير من حولي ، وتتقبل اليوم ما لم تتقبله بالأمس تمشياً مع المتغيرات في الساحة العربية والدولية ، هل اتسع الخرق على الراتق ؟ وتلح عليّ حكاية رجل يجمع توقيعات ضد الحرب النووية يسأله سائل : هل تعتقد في فعالية هذه التوقيعات ؟ فيجيب الرجل بالنفي ويضيف : دلني على طريق آخر أبرر به وجودي ، وأستمر أسير مع من يسير . وأعيش لأرى خريطة العالم يُعاد توزيعها مرتين ، مرة بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الاشتراكية ، ومرة في الوقت الحالي لصالح الرأسمالية ، ويصيبني الدوار مرتين ، مرة من منظور الاشتراكي ، ومرة من منظور مواطن العالم الثالث التي تُرسخ المتغيرات الدولية من تبعيته ، وتضع على الشماعة قضايا تحرره الوطني عائقة بذلك حقه في تقرير المصير ، وأتساءل بدل السؤال مئات الأسئلة ، وأتشبث حتى الموت بحلم الاشتراكية حتى لو لم يكن له تطبيق صحيح على الأرض، وأذكر بامتنان الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة اللبنانية لإسرائيل ، وحركات التحرير في إفريقيا الجنوبية وفي أمريكا اللاتينية التي تشتعل معلية إرادة الإنسان الحرة في وجه التيار السائد وضد التيار السائد ، ويعاودني اليقين في غدٍ أفضل للإنسانية ، وأتساءل متى تواتينا في الوطن العربي رياح الحرية .

فريال غزول : لقد ميّز المفكر الماركسي أنطونيو غرامشي بين نوعين من وسائل تقييد الجماهير ، أولهما يستخدم "العنف" (بما في ذلك الاغتيال والتصفية الجسدية والسجن والإقامة الجبرية والتشريد والنفي ..إلخ) ، وثانيهما يستخدم "الفكر" فيبث ويعزز إيديولوجيات ذات طابع رجعي وقيم تغييبية وبذلك تُجهض كل إمكانية للثورة قبل أن تتبلور . وقد فصّل ميشيل فوكو ، في كتاباته ، تفصيلا بالغ الدقة ، النوع الثاني من القيود وبيّن كيف تقوم شبكة من الثقافة الرسمية بأجهزتها بدور الإسكات والترهيب والقمع دون استخدام أدوات العنف المباشر ؛ كما كشف إدوارد سعيد في ثلاثيته : **الاستشراق ، تغطية الاسلام ، قضية فلسطين** عن دور المؤسسات الثقافية في العالم الأول ، بما فيها من جامعات وهيئات علمية وصحافة ، في التعتيم والتشويه والتحريف لقضايا العالم الثالث وملامحه . فالمواطن الواعي محاصر حتى وهو خارج السجن من خلال سدود "الثقافة" السائدة وقبضة

"الإيديولوجية" المهيمنة ، كما بيّن المخرج الكردي/ التركي يلمز غوناي في رائعته السينمائية **الطريق**.

في ضوء تجربتك كمناضلة خارج السجن وداخله ، وكمواطنة عانت من العنف السلطوي والقهر الإيديولوجي ، هل تجدين فرقا جذريا بين التجربتين ، بين القيدين اللذين ميّز بينهما غرامشي ؟ وهل هناك خصوصية لتجربة السجن تؤهلها لأن تشكل نوعا أدبيا خاصا ؟

يتصاعد الاهتمام الآن في الأوساط النقدية بما يطلق عليه "أدب السجون" ، فهل ترين في هذا الاهتمام انفتاحا على تجربة أدبية متفردة لم تعالج من قبل ، أم أن هذا الاهتمام ليس إلا تعبيرا عن إنجذاب النقاد إلى السجن باعتباره مجازا نابضا لمعاناة الإنسان المعاصر ؟

لطيفة الزيات : الفارق بين القيدين اللذين ميز بينهما جرامشي ليس بالفارق الجوهري ، فالنوعان من القهر يستهدفان سلب إرادة الإنسان الحرة ، وسلب قدرته على التفكير الناقد في أموره وأمور مجتمعه ، والقضاء على الرغبة في التغيير والقدرة على هذا التغيير ، وإن اختلف النوعان من القهر في المظهر وفي مدى الخطورة أيضاً . والقهر القائم على مستوى العنف لا يمارس الآن إلا في الدول المتخلفة حضارياً وتقنياً .

وتتحقق للطبقة المسيطرة اجتماعياً في دولة متقدمة حضارياً وتقنياً الهيمنة الثقافية والفكرية على مجتمعها بحيث يفقد هذا المجتمع ثقافاته الطبقية المتنوعة لحساب ثقافة موحدة هي ثقافة الطبقة السائدة اجتماعياً ومثل هذه الدولة لا تحتاج إلى ممارسة القهر المبني على العنف إلا في أضيق الحدود لأنها مارست وتمارس القهر المبني على الهيمنة الثقافية والفكرية ، وهزمت عن طريق هذه الممارسة إرادة التغيير، وفي ظل تطور وسائل الاتصال ، تستطيع دولة متقدمة كالولايات المتحدة مثلاً أن تمد هيمنتها الثقافية والفكرية إلى غير مجتمعها من المجتمعات موحدة لهذه المجتمعات في ثقافة تابعة ، وهو ما تقوم به الولايات المتحدة فعلاً على مستوى العالم الثالث ، بل على مستوى العالم بأكمله .

أما في المجتمع المتخلف فلا تملك الطبقة السائدة اجتماعياً فرض ثقافتها وفكرها على كل الطبقات موحدة لثقافة هذه الطبقات ، لأنها تعيش في الغالب على ثقافة مهترئة وتابعة لا تملك القدرة على الهيمنة على المجتمع هيمنة كاملة، ومن ثم تقرن القهر الفكري بالقهر القائم على العنف لمواجهة إرادة التغيير ولوأد إمكانيات هذا التغيير . والفارق بين النوعين من القهر هو في هذه الحالة فارق حضاري بين دولة متقدمة تملك الهيمنة عن طريق الفكر دون حاجة إلى العنف ، ودولة متخلفة تقصر أدواتها الثقافية دون الهيمنة الكاملة

فتمزج بين النوعين من القهر .

والقهر المبني على الفكر قهر أوسع قاعدة وأخطر في المدى الطويل من القهر المبني على العنف ، وهو قهر متعدد الجبهات كما يتضح من كتابات جرامشي وفوكو وإدوارد سعيد ، وهو قهر غير محسوس ولا ملموس يتسلل للإنسان كما يتسلل الغاز السام من حيث لا يدري قاضياً على إمكانيات التغيير ، وهو قهر يسكن الإنسان وهو في عقر داره ، وإن ظل قهراً مؤسسياً كما يذهب جرامشي يمكن التصدي له بمؤسسات مضادة ، وليس قهراً قدرياً لا يملك الإنسان الفكاك منه كما يبدو في كتابات فوكو . أما القهر المبني على العنف فهو قهر محسوس ومدرك ، وهو قهر يستنفر قدرات الإنسان على الصمود والاستمرار ، وهو قهر مسموع الصدى يستنفر قدرات دائرة واسعة من الناس فتهب للتحدي والتصدي ، وهو قهر تتعرض له القلة الرائدة من الناس ، ولا تتعرض له الكثرة الغالبة كما في حالة القهر الفكري .

وعادة ما تكون تجربة السجن إمتداداً لقهر يمارس ضد السجين في الفترة السابقة على السجن ، سواء أكان هذا القهر مدركاً في حينه أم لم يكن ، وفي اعتقادي أن هذا القهر غير المحسوس أخطر وأشد وطأة ، وقد أدركت وأنا في السجن عام ١٩٨١ أن بيتي تعرض للتسجيل بالصوت والصورة لمدة ثلاث سنوات سابقة على فترة السجن ، ولفترة شعرت أني أوجه حديثي إلى حوائط تلزمني بالخرس لا حفاظاً على نفسي فحسب بل حفاظاً على الأخرين ، وتعين عليّ أن أتجاوز ألما هائلا لاختراق أدميتي وخصوصيتي ، وأن أقود معركة شرسة للحفاظ على تلقائيتي في التعبير ، وبالتالي في التفكير الحر المستقل ، وكانت المعركة معركة حياة أو موت معنوي ، وأنا أدرك أن المستهدف هو تفكيري الحر وتعبيري الحر ، وكانت هذه هي معركتي الرئيسية في فترة السجن ولفترة لاحقة على السجن . وأعتقد أن تجربة السجن بما يحيط بها من تقييد للحرية ومن إهانة وإذلال ، وعزل كامل عن العالم الخارجي ، وحظر للقراءة والكتابة والإستماع إلى أو مشاهدة وسائل الإعلام ، تستهدف في النهاية نفس الهدف ، أي كسر الإرادة الإنسانية ، وإعدام قدرة الإنسان على التفكير الحر والتعبير الحر.

والتحدي الذي يستهدف كسر إرادة الإنسان في السجن من شأنه إما أن يقوّي الإنسان أو أن يقتله معنوياً ، والتصدي للقبح في السجن يتطلب أن يكسر الإنسان ما يستطيع كسره من المحظورات ، وأن يسقط عنه الرقة والتهذيب ، وأن يستحيل خشناً وشرساً قادراً على مواجهة التصدي بالتصدي . وتجربة السجن تجربة خصبة للغاية إن استطاع الإنسان اكتشاف قدراته الإنسانية الكامنة ، واحتضن هذه القدرات بزهو الإنسان القادر على التكيف

مع كل الأوضاع وتجاوز كل الأوضاع . وتجربة السجن إذا أردنا أن نستخدم استعارة ، تكشف عن طبيعة الإنسان وتحيله إلى عناصره الأولية فيستحيل إما إلى طين ، وإما إلى خزف يحكي قدرة الإنسان على صنع نفسه وعلى صنع الجمال .

ومع ذلك لا أعتقد أن هناك خصوصية لتجربة السجن تؤهلها لأن تشكل نوعية أدبية خاصة ، إلا إذا اعتبرنا أن الإنسان يوضع في السجن ، كما يوضع في الرواية الوجودية في وضع متطرف للغاية ، وضع مثيله متاح في الحياة ، وإن جاء في السجن مكثفا ومركبا ومتطرفا. وفي المذكرات التي كتبتها في فترة سجني رغم حظر الكتابة ، وجدت نفسي معنية بعالمي الداخلي، وبردود فعلي لما يحدث أكثر من عنايتي بالسجن في كليته كعالم صغير ، وشعرت بالحاجة بعد أن خرجت من السجن إلى اكتشاف طبيعة هذه المادة قصصيا كبديل لنشرها على ما هي عليه .

وأرى أن الاهتمام النقدي بأدب السجون يعبر عن مدى انجذاب النقاد إلى السجن باعتباره مجازاً نابضاً لمعاناة الإنسان المعاصر على حد قولك ، فالسجن عالم صغير ومغلق يُجسم ويكثف ويُضخم كخطوط الكاريكاتير ما يقع بالإنسان من قهر وإذلال ومهانة وجوع وحرمان على مستوى العالم الكبير .

داسبر وألتوسير :
رسالتان في معرفة الفن

تقديم فريال جبوري غزول

نشط في الستينات في فرنسا سجال حول ماهية الفن وموقعه بين المعرفة العلمية والإيديولوجية. و يشكل هذا السجال حلقة من حلقات النقد الماركسي حول علاقة الأدب بالتاريخ والفن بالفكر . وهو موضوع شائك وحافل بالإشكاليات ، ولم يتوصل المفكرون إلى إجماع فيه ، ولهذا فهو مايزال مفتوحا للمجتهدين. وهو موضوع شديد الأهمية والخطورة لكل مفكر في حقل الجماليات أو في مجال الماركسية.

ومع أن اهتمامنا ينصب بالدرجة الأولى على ما قاله ألتوسير حول المسألة ، لكونه صاحب مدرسة هامة في التنظير الماركسي وفي حقل التأويل يطلق عليها أحيانا تسمية "الماركسية البنيوية" وعلى المنخرطين فيها اسم "الألتوسيريين " إلا أننا أرفقنا أيضا رسالة داسبر - وهو استاذ الأدب الفرنسي في جامعة نيس - لأنها تمثل مفاهيم هامة وشائعة في بعض الأوساط النقدية حول الأدب والإيديولوجيا والمعرفة ، ولأنها المنطلق الذي يستفز ألتوسير فيرد عليه في صفحات مجلة ماركسية متخصصة تحمل اسم **لا نوفيل كريتيك** (النقد الجديد).

ومنعا لتكرار ما ورد من قبل ، فنحن نحيل القارئ إلى تقديمنا المفصل لألتوسير ، المفكر الفرنسي، عند ترجمة نص آخر له بعنوان " البنية ذات الهيمنة : التناقض والتضافر " (من كتابه **من أجل ماركس**) الذي نشر في مجلة **فصول** ، المجلد الخامس ، العدد الثالث (ابريل / مايو / يونيو ١٩٨٥)، ص ٤٤- ٥٦ ، حيث قمنا برصد لمكانة ألتوسير في الدراسات الماركسية والأدبية ، كما أننا فصلنا منطلقات مشروعه وإنجازاته ، وأشرنا إلى الترجمة العربية لكتابه المحوري **قراءة رأس المال** ، الذي كتبه بالاشتراك مع إيتيان باليبار وقام بترجمته تيسير شيخ الأرض (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، الجزء الأول ١٩٧٢ ، الجزء الثاني ١٩٧٤).

وبما أنني قد أرفقت ترجمة رسالة داسبر ، فقد رأيت في هذا ما يكفي

للتدليل على إطار وسياق رسالة ألتوسير . وتتميز هذه الرسالة بوضوحها ، فهي في غنى عن التفسير والشروح الإضافية . وبودي أن أقوم بإضافة واحدة، وهي إحالة القارئ إلى الترجمة العربية للمقالة الهامة التي يرجع إليها ألتوسير في رسالته وهي بعنوان "لينين ناقدا لتولستوي " لبيير ماشري ، ترجمة عبد الرشيد الصادق المحمودي في مجلة **فصول** ، المجلد الخامس ، العدد الثالث (ابريل / مايو / يونيو ١٩٨٥)، ص ١٤٠ - ١٥٥. أما الهوامش الملحقة بالرسالتين فترجع للمؤلفين كما في الأصل الفرنسي .

رسالتان في معرفة الفن
بقلم أندريه داسبر ولوي ألتوسير*

ترجمة فريال جبوري غزول

رسالة أندريه داسبر

بمناسبة النقاش حول النزعة الإنسانية Humanisme ، ميز لوي ألتوسير تمييزا جذريا ، ومن ثم رفاق آخرون ، بين العلم والإيديولوجيا كي يؤكدوا على أن المعرفة العلمية هي وحدها المعرفة المقبولة : " إن الخلط بين هذين النسقين يمنع كل معرفة "(١) . وقد دلل بيير ماشري Pierre Macherey على استحالة المناقشة بين ألتوسير وسيمبرن Semprun ، فالأول يتحدث بلغة النظرية والثاني بلغة الإيديولوجيا (٢) كما صرح ج . إباررولا J. Ibarrola "بأن الماركسية علم وأن الماركسية لا تجيد لغة الإيديولوجيا."(٣)

إن هذا الإنشغال بدقة التحليل أمر إيجابي جدا ، وأنا أقول ذلك لأنني اؤمن به وليس للتخفيف من وطأة الملاحظات التالية . ولكنني أعتقد أن الالتباس يظهر بدءا من دراسة ألتوسير لدور الإيديولوجيا . وإذا ما كانت مقابلة العلم بالإيديولوجيا بشكل عام أمرا مشروعا ، فإن الحديث عامة عن الإيديولوجيا باعتبارها كيانا ensemble شبه متجانس ، هو على العكس ، أمر خطير في نظري . فإذا ما أخذنا الدين والفن والأخلاق جملة فلن يكون

---

* تشكر **ألف : مجلة البلاغة المقارنة** المؤلفين أندريه داسبر ولوي ألتوسير وناشر رسالتيهما في **النقد الجديد : مجلة الماركسية المناضلة** ، العدد ١٧٥ (إبريل ١٩٦٦) ، ص ١٣٦ - ١٤٦ ، للسماح بترجمة مقالة بعنوان " رسالتان في معرفة الفن " .

* *Alif : revue de poétique comparée* remercie les auteurs, M. André Daspre et M. Louis Althusser , ainsi que *La Nouvelle Critique : revue du marxisme militant* pour la permission de traduire en arabe l'article intitulé " Deux lettres sur la connaissance de l'art " , paru dans le numéro 175 (avril , 1966), pp. 136 - 146 (©*La Nouvelle Critique* 1966).

بوسعنا أن نقول شيئا عنها سوى بعض الملاحظات التقريبية . وواضح أن ألتوسير لا ينكر الفروق ، التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار ، بين الفن والأخلاق على سبيل المثال ، ولكنها لا تشغله في هذا المقال ولذا يهملها . ولكن منذ اللحظة التي تحدد فيها بعناية مقتضيات الدقة التي تسم العلم ، فسيصبح كل ما هو ليس بعلم ، من وجهة نظر المعرفة ، في نفس المستوى ، مستوى الالتباس ، مستوى عدم التطابق . والمؤسف في ذلك أننا نخلص إلى تعريف سلبي تماما لمختلف المجالات الإيديولوجية ، تعريفا يؤدي بالطبع إلى إغفال تفرد الفن والأخلاق ... إلخ .

وهذا ما يدفعني إلى تقديم بعض الملاحظات عن وظيفة الفن من وجهة نظر المعرفة .يجب أولاً التخلص نهائيا من فكرة أن الفن هو انعكاس بسيط للواقع . وفي حقيقة الأمر ، ليس الفن - وحتى الفن الطبيعي l'art naturaliste - مجرد انعكاس بسيط للواقع على الإطلاق . إنّ الفنان ينكبّ على رصد وإعداد ونقل للواقع الذي يقدمة مؤولا تأويلا مبتكراً . إنّ المعلومات التي تقدمها الأعمال الفنية عن الواقع تختلف في طبيعتها عن تلك المعلومات التي يقدمها لنا العلم ، كما أنها ليست مجرد توصيف للواقع ،بل على النقيض، لها قيمة لا تعوض.

ويتذمر لوي ألتوسير - والحق معه - من غياب الدقة في التعامل مع مفهوم "عبادة الفرد" "culte de la personnalité" ، وهو يتساءل لماذا لم تطرح هذه المشكلة حتى الآن "في لغة نظرية". وهذا يستحق التأمل في حقيقة الأمر. ولكن يجب أن نضيف أنه إذ لم يتوصل المنظرون إلى الإحاطة بدقة بواقع هذه الظاهرة التاريخية فإن الفنانين لم ينتظروهم لتحليلها ، وهذا أيضا أمر يستحق التأمل.

إنني أفكر - على سبيل المثال - في رواية سولجينيتسين Soljenitsyne الفذة **يوم في حياة ايڤان دينيسوڤيتش** وكذلك **الصرح** ، واللتين لا يفي أي كلام عن أهميتهما. ومن الجلي أن هاتين الروايتين ليستا مجرد تصوير توضيحي لتحليل نظري ، لأن هذا الأخير ما يزال غائبا ، فضلا عن أنهما ليستا مجرد انعكاس للواقع ينقله الكاتب نقلا سلبيا. ففى العملين تظهر التناقضات جلية حيث يُلقى ضوء على العبث ، ويشعر القارئ بأنه في تماس مع الواقع ، وتصبح الرواية كما قال ألتوسير عن الإيديولوجيا عامة " أداة لفعل تأملي عن التاريخ".

ولكن كيف يمكن للفن أن يكون فاعلا ومؤثرا على الواقع اذا لم يقدم معرفة صحيحة عن هذا الواقع؟

قبل بضعة أعوام قام جان مارسيناك Jean Marcenac بتقديم عرض

لمعرض بيكاسو في جريدة **لومانيتيه** *L'Humanité* وكان ما قاله شيئا كهذا : " لقد ذهبت لأرى كيف حالنا" وأنا لا آخذ هذه العبارة على أساس أنها مزحة، فأنا مقتنع بأننا نستطيع أن نجد مصيرنا مكتوبا في أعمال بيكاسو.

وبالإضافة ، فإن الفن لا يقتصر على منحنا معرفة بالحاضر ، فقد يقوم أحيانا باستباق التاريخ . لقد ألحت إلزا تريوليه Elsa Triolet مرارا ما أطلقت عليه: " محاكاة الواقع للمكتوب" ، وقدمت أمثلة تثير التأمل . وهي الفكرة نفسها التي عبر عنها أراغون Aragon عندما قال بخصوص فيرنان ليجيه Fernand Léger:

"وأولا يرى ، على غير النسق الواقعي ،
المستقبل في ملامح الحاضر ولكن سرعان ما
تأخذ مشاهد الطبيعة في محاكاة مسيرته وأفكاره
فيبدو ديكور العالم وكأنه يتبع تقليعة أطلقها هو ..
ذلك أن الحياة نفسها هي التي أخذت تقلده وتنتحله."

وقد تساءلت كثيرا عن ذاك الذي وجده إنغلز عند بلزاك والذي لم يكن موجودا في البحوث الاقتصادية . وعادة ما يؤول الأمرعلى هذا النحو : لأن بلزاك واقعي فهو يقدم لنا معلومات عن مجتمع زمانه أكثر صحة بكثير مما يقدمه المؤرخون والاقتصاديون البورجوازيون في سعيهم للتستر على بنى الرأسمالية . ليكن . ولكن إنغلز يؤكد على أن بلزاك **أبصر** - رغم ولائه الملكي - نهاية هؤلاء الأرستقراطيين الأعزاء عليه . **وأبصر** قوى المستقبل حيثما كانت . وهذه الملحوظة الشهيرة تجرنا إلى تساؤل: لماذا تخلص بلزاك الروائي من تحيزاته الخاصة؟ ويبدو لي أن الرد هو هذا : كل شيء يجري وكأن بلزاك كان مدفوعا ، بما يمكن أن نطلق عليه منطق فنه ، للتخلي في عمله الروائي عن بعض مفاهيمه السياسية . والأمر يبدو كما لو أن بلزاك يتعرض (وكثيرون غيره) للظاهرة نفسها التي تحدث - مع تغيير ما ينبغي تغييره mutatis mutandis- لعالم مثالي النزعة يجد نفسه مضطرا ، لضروريات البحث ، للتمييز بين حقائق المختبر وخطابية المنبر.

ولا يمكن للفنان أن يفهم أو يستبق أو يستطلع التاريخ إلا إذا توصل إلى معرفة ما للواقع أولا. ومن هذا المنطلق أنا استوعب ملحوظة لوكاتش Lukács : " كل أدب عظيم هو أدب واقعي". (٤)

وفي هذه الحالة فالسؤال المطروح بالطبع هو استطلاع **نوع** المعرفة التي يقدمها لنا الفن . وفي هذا مادة لدراسة جادة ، دراسة سبق الشروع فيها هنا وهناك ولكن إلى الآن لم تأت بإجابة مقبولة . وقد شد انتباهي في عدد حديث

من **الآداب الفرنسية** *Lettres Françaises* قول مارسيناك : " مازلت أتأسف لأن ف. جوليو- كوري F. Joliot - Curie لم ينفذ المشروع الذي حدثني عنه عند موت إيلوار Eluard ، عن دراسة مقارنة بين الخلق الشعري والخلق العلمي ، التي أعتقد أنها قد تكشف عن تطابق المسيرتين" . وأعتقد أنه من الخطأ التهوين من قيمة ملحوظة كهذه ، فإن أهميتها طبعا تأتي من كون قائلها **معتادا على لغة علمية** . وتشجيع بحوث دقيقة في هذا الاتجاه قد يؤدي بنا إلى إعادة النظر في أحكام كثيرة . ومن هذا المنطلق ، فمن المؤكد أن تحليلات باشلار Bachelard - المتميزة في مجال الفكر العلمي تميزها في مجال التطبيق على الخلق الشعري - ستكون مفيدة جدا.

ومما يجعل المعرفة الفنية لا تعوض هو بالتحديد عدم تنافسها مع المعرفة العلمية ، بل تواجدها على مستوى آخر. ويتواجد الفنان على مستوى الإنسان وعلى مستوى العلاقات المعاشة بين الناس . ومع الفنان يصبح التاريخ إنسانيا. إننا مغروسون في ثنايا الملموس بتعقيداته ؛ ويرى رجل العلم الضعف الأساسي للفن في هذا الجانب . ولكن معجزة الفن هي تواجده على المستوى الفردي ، وبالرغم من ذلك تقديمه درسا قيما للجميع : إن هذا النجاح يشكل إسهام الفن الذي لا يعوض.

وأنا أرى في هذا أحد أسباب **ضرورة** الفن ، تلك الضرورة التي تؤسس حرية الفنان . إن حرية الفنان لن تصير حقيقية إلا في مجتمع اشتراكي حيث لن ينظر فيه إلى الفن باعتباره تسلية أو سلعة تجارية ، بل حيث يُسلم بأن هناك شيئا هاما علينا أن نتعلمه من الفنانين .

ومن هذا المنظور ، قام الحزب الشيوعي الفرنسي بفضل رجال مثل موريس توريز Maurice Thorez وأراغون Aragon ، لا بتصحيح اخطاء كبيرة فحسب ، بل بفتح طريق جديد في هذا المضمار. وسيتضح يوما أن الحزب الشيوعي الفرنسي كان محظوظا بوجود بيكاسو وأراغون ولورسا Lurçat وليجيه وإيلوار بين صفوفه . وحتى عندما لم يصغ أحد إليهم ، فقد كانوا هناك ولم يتوقفوا عن طرح الأسئلة. وقد بدأنا منذ حين في الإنصات إليهم. وإني أجد طابعا مميزا لمرحلتنا الراهنة في تكريس دراسة طويلة لكتاب **الإعدام** *La Mise à mort* في دورية **دفاتر الشيوعية** *Les Cahiers du Communisme* ، وتبادل الرسائل الواردة بخصوصها والتي تثير جدلا حول مشاكل أساسية ، بكثير من التهيب. ونحن مازلنا ، في حقيقة الأمر ، غير معتادين على الاستفادة من الفنانين - بالرغم من المساعي العديدة لكل منشوراتنا ، ابتداء من جريدة **لومانيتيه** *L'Humanité* .. ولكن عندما تتاح لنا فرصة مزامنة كتاب مثل **الإعدام** ، فعلينا أن نقوم بجهد إضافي : يجب

تنظيم الإصغاء الجماعي. ويرى بيير ابراهام Pierrre Abraham أنه لن يمكن ، بعد هذا الكتاب ، أن تُكتب الرواية كما كانت تكتب قبله ، ومن المحتمل أن لا نتمكن من **التفكير** بالطريقة التي كنا نفكر بها قبل قراءته .

إن النقاش الدائر حول النزعة الإنسانية هو أيضا نقاش حول طرق تجاوز أخطاء ما نطلق عليه :"عبادة الفرد".

ويقترح ألتوسير الوجوع إلى دراسة جادة للنظرية الماركسية . وهذا يبدو لي ضروريا . ولكن اسمحوا لي بالقول أن هذا لن يكفي.

ويثبت الدرس المستفاد من الماضي القريب أن التحليل الفلسفي أو الاقتصادي أو السياسي قد يبدو دقيقا دقة بوسعها خداع أحسن العقول. وفي حقيقة الأمر ، فإن التجربة هي التي قدمت أحسن نقد للدوغماتية. وقد بدأ السوفيت في طرح الأسئلة جديا حول قيمة مفاهيم ستالين العسكرية بعد نكسات الجيش الأحمر ، كما يوضح ذلك جيدا سيمونوف Simonov في كتاب **الأحياء والأموات** *Les vivants et les morts* (٥). ولهذا فأنا مندهش لعدم وقوعي – في هذه المناقشة – على التنبيه إلى كون التجربة هي المحك لقيمة النظرية ، في آخر الامر ودائما. وقد قام المساهمون في مجلة **لانوفيل كريتيك** *La Nouvelle Critique* في عدد خاص بعنوان "الصين، إلى أين أنت ذاهبة ؟" بالتركيز على مفهوم **التطوعية** في بناء الاشتراكية ، الذي يتحول إلى المثالية والاستهانة بالإنسان ، ذلك أن أحد أخطاء القادة الصينيين أنهم "نظروا إلى الثورة باعتبارها خارج الحركة التاريخية لمجتمع إنساني متعين". (٦)

ومن هذا المنطلق ، وفي المعركة التي ننوي القيام بها ضد الدوغماتية ، يقدر الفنان أن يقدم إسهاما أصيلا ذا قيمة كبيرة بقدر ما يظل حرا. وعلى ضوء هذا يبدو لي أنه يمكن تفسير بيان رومیانستيف Romianstev الطويل في جريدة **برافدا** بتاريخ ٩ / ٩ / ١٩٦٥. فبعد أن نبه رومیانستیف إلى مهمات ومسئوليات الفنانين ، قام بالدفاع عن حرية الفنان ضد كل وصاية ورفض كل فكرة "لتحجيم الفن والأدب إلى ما هو ليس بأكثر من مادة شرح تعليمي." (٧)

فاسمعوني جيدا. المسألة ليست "الدفاع " عن الإيديولوجيا التي لا تحتاج للدفاع ، ولا هي خلط المعرفة العلمية بالمعرفة الفنية ، فضلا عن أنها ليست مسألة تقليل أهمية المعرفة العلمية من أجل تبجيل المعرفة الفنية . إن النظر الدقيق في المفاهيم الأساسية للماركسية يظل دائما ضروريا ، وبصورة خاصة إذا أردنا أن نصل إلى معرفة أفضل للفن، لجذوره ووظيفته ، فلا بد من استيعاب منهج ماركس لتطبيقه على الجماليات .

ذلك أنه يجب تحاشي الخطر الذي يأتي من الدفع بنوع من عبادة الفن. وقد بين سيف Sève جيدا كيف تفسخت بعض الفلسفات إلى جماليات ضبابية أوصلت بعض أصحابها إلى كتابة:"العلم الحقيقي هو الفن" .(٨) وصحيح أيضا أن التلاعب اللفظي وبيزنطية بعض نقاد الفن أو نقاد الأدب السائرين في ركب التقليعات ، تزيد أكثر من الخلط وتحابي الدجالين ، حيث يصبح في الإمكان حينذاك - كما قال بيكاسو، على ما أظن - تصور أنه ليس هناك من يقوم بأي عمل ردئ اليوم .

ولكن في حقيقة الأمر ، يبدو لي أن الشيوعيين قد ارتكبوا خطأ آخر : ألم يفهموا الفن بوصفه مجرد تصوير توضيحي للسياسة لمدة طويلة ؟ و يمكن القول بأن العلاقات بين الحزب والفنانين كانت في الغالبية العظمى من الحالات في اتجاه واحد . فكان الفنان يصغي جيدا للحزب ولكن الحزب لم يكن يصغي للفنان إلا إذا كان عمله يقدم تعليقا مباشرا عن سياسته . ومن هنا جاء سوء الفهم . وعلى سبيل المثال ، كان الاستقبال الترحيبي الصادق والتقدير الحقيقي لحمائم بيكاسو ، بينما كان هناك في الوقت نفسه امتعاض جلي تجاه بقية إنتاجه ! وهذا يصدق أيضا على قضية بورتريه ستالين . وإذا ما رأينا غلو وعنف الاستنكار ضد بيكاسو وأراغون حينذاك ، فربما يرجع ذلك أساسا إلى أن الثقة الممنوحة للفنانين هي ثقة محدودة . وبإيجاز ، ففي رأيي أن الخطأ الأكثر شيوعا في الحركة العمالية حتى الفترة الأخيرة لم يكن في عبادة الفن ولكن على الأصح في اعتباره فعالية ثانوية .

واليوم قد صُحح هذا الخطأ إلى حد كبير . ولكن ما يزال هناك مجال لمزيد من التصحيح . ولهذا بدا لي من المفيد التأكيد على أنه بجانب المعرفة العلمية هناك العمل الفني الذي يمكنه أن يقدم لنا نوعا معينا من معرفة الواقع التي لا يحق أن نحرم منها .

وفي تقديم هذه الملحوظات ، لا أزعم أنني جئت بحل للمشاكل التي اعترضتني و لا أنني تصديت لهذه المشاكل تصديا صحيحا . ولكنها بدت لي ضرورة ملحة في هذه المرحلة مما دفعني إلى إثارتها على الأقل ، اقتناعا مني بأنه من الأفضل تقديمها تقديما قابلا للاعتراض عن عدم مناقشتها على الإطلاق، الأمر الذي يوقعنا في خطر استمرار الناس في تصور عدم وجود مشاكل .

رد لوي ألتوسير

لقد أوصلت لي المجلة نصك . فهل تتفضل بالسماح لي ، إن لم يكن بالرد على كل الأسئلة التي تطرحها ، فعلى الأقل بإضافة بعض التعليقات على ملحوظاتك ، وفي اتجاه تفكيرك نفسه ؟

واعلم قبل كل شيء أنني واعٍ وعيا تاما بالطبيعة **التبسيطية البالغة** لمقالي عن النزعة الإنسانية . فهو ينطوي - كما ذكرت - على خطر تقديم فكرة " مجملة " عن الإيديولوجيا ، دون الدخول في تحليل التفاصيل . وبما أن المقال لا يتحدث عن الفن ، فإنني أتصور أنه من الممكن طرح تساؤل إذا ما كان الفن بوصفه فنا يندرج في الإيديولوجيات أم لا ، وبالتحديد إذا ما كان الفن والإيديولوجيا شيئا واحدا . ويبدو لي أن تجربتك في **تأويل** صمتي جاءت انطلاقا من هذا .

إن مشكلة العلاقات بين الفن والإيديولوجيا مشكلة معقدة جدا وصعبة جدا . ولكن يمكنني أن أعلمك لأي اتجاه تنتمي بحوثنا . **إنني لا أدرج الفن الحقيقي في الإيديولوجيات** ، بالرغم من أن للفن علاقات في غاية الخصوصية مع الإيديولوجيا . وإذا ما أردت أن تلم بالعناصر الأولية لهذه الأطروحة وبالتطورات الشائكة التي تستشرفها ، فأنا أنصحك بقراءة متمعنة لمقال بيير ماشري Pierre Macherey بعنوان " لينين ناقدا لتولستوي " في عدد من مجلة **لا بنسيه** *La Pensée* الصادر في عام ١٩٦٥ (٩). والمقال بلا شك ليس إلا بداية ، ولكنه يطرح بشكل جيد مشكلة العلاقات بين الفن والإيديولوجيا وخصوصية الفن . ونحن نعمل في هذا الاتجاه ونأمل أن ننشر في خلال شهور دراسات هامة حول هذا الموضوع .

كما أن المقال المذكور سيقدم لك فكرة أولية عن العلاقات بين الفن والمعرفة . إن الفن (وأنا أتحدث عن الفن الأصيل ، لا عن الأعمال المتوسطة أو الرديئة) لا يقدم لنا **معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة** . فهو إذن ليس بديلا عن المعرفة (المعرفة بالمعنى الحديث أي المعرفة العلمية). ولكن الذي يقدمه الفن، على الرغم من ذلك ، له **علاقة خاصة** بالمعرفة . إن هذه العلاقة ليست علاقة تطابق بل علاقة تباين . دعني أشرح : إني أعتقد أن خصوصية الفن هي " منحنا الإبصار "،" منحنا الإدراك"، "منحنا الشعور "، بشيء ما يقوم بالتلميح عن الواقع . وإذا ما أخذنا الرواية ، فلنأخذ بلزاك أو سولجينيتسين لأنك أشرت إليهما ، فهما يمنحاننا شيئا للإبصار ، للإدراك (وليس **للمعرفة) يلمّح** إلى الواقع .

و يجب أن نأخذ هذه الكلمات التي تشكل هذا التعريف الأولي المؤقت بمعناها الدقيق كي نتحاشى السقوط في مطابقة ما يمنحه الفن لنا بما يمنحه العلم. فالذي يعطيه الفن لنا لنبصره ، يعطيه إذن في شكل يسمح بأن "نبصره" و " ندركه " و " نشعر به " (لا أن " نعرفه ") وهو **الإيديولوجيا** التي ولد منها ، والتي يسبح فيها ، والتي ينفصل عنها بوصفه فنا ، والتي يلمّح بها. وقد بين ماشري ذلك جليا في حالة تولستوي ، بتوسيع تحليل لينين . فبلزاك

وسولجينيتسين يقدمان لنا " مشهدا" للإيديولوجيا التي لا تتوقف أعمالهما عن التلويح بها والتغذي منها؛ مشهدا يستلزم **ابتعادا** ، **اتخاذ مسافة داخلية** عن الإيديولوجيا نفسها التي انطلقت رواياتهما منها. فالروايات تمنحنا "إدراكا" (وليس معرفة) ، بشكل ما **من الداخل** وعبر **مسافة داخلية** ، للإيديولوجيا نفسها التي تتداخل هذه الروايات في نسيجها .

ومن المفروض **مبدئيا** أن تتيح هذه التمايزات - وهي ليست مجرد ظلال بسيطة ، بل هي فروق محددة - إمكانية حل عدد من المشاكل . وأولها مشكلة " العلاقات" بين الفن والعلم. فلا بلزاك ولا سولجينيتسين يقدمان لنا **معرفة** بالعالم الذي يكتبان عنه . هما يقدمان فقط "إبصارا" ، "إدراكا" ، أو "شعورا" بواقع إيديولوجية هذا العالم. وعندما نتحدث عن الإيديولوجيا ، فيتعين علينا أن نعي أن الإيديولوجيا تنزلق في كل نشاط إنساني ، وهي متطابقة مع التجربة "المعاشة" للوجود الإنساني ذاتها. ولهذا فالشكل الذي يجعلنا نرى الإيديولوجيا في الروايات العظيمة يتخذ من تجربة الأفراد "المعاشة" مضمونا. وهذه التجربة "المعاشة" غير **معطى** ، فهي ليست معطى "واقع" خالص ، ولكنها التجربة " المعاشة" العفوية للإيديولوجيا في علاقتها الخاصة بالواقع. إن هذه الملحوظة هامة ، لأنها تتيح لنا فهم كون الفن غير مرتبط بواقع **خاص به** ، بحقل **خاص** من الواقع يقوم باحتكاره (وهذا ما تنزع لقوله عندما تقول بأن "مع الفن تصبح المعرفة إنسانية" ، وإن " الفردي" هو موضوع الفن) ، بينما يرتبط العلم **بمجال آخر** من الواقع (لنقل تجريد البنى في مقابل "المعاش " و"الفردي"). إن الإيديولوجيا هي أيضا موضوع العلم ، و"المعاش" هو أيضا موضوع العلم ، و"الفردي" هو أيضا موضوع العلم. إن الفرق الحقيقي بين الفن والعلم هو في **الشكل الخاص** الذي من خلاله يتيحان لنا بأسلوبين متباينين تماما الموضوع نفسه: الفن يتيحه في هيئة "إبصار" و"إدراك" و"شعور" والعلم يتيحه في هيئة "معرفة" (بالمعنى الدقيق للكلمة أي عبر مفاهيم).

ويمكن قول الشئ نفسه بطريقة أخرى: إذا كان سولجينيتسين قد أتاح لنا رؤية "المعاش" (بالمعنى المعرّف سابقا) ، فهو لا يتيح لنا إطلاقا **معرفة** "عبادة الفرد " وآثارها ؛ تلك المعرفة هي معرفة ذهنية لآليات معقدة تنتهي بإنتاج "التجربة المعاشة" التي تتحدث عنها رواية سولجينيتسين . وإذا شئت أن أتكلم أيضا بلغة سبينوزا هنا ، لقلت إن الفن يتيح لنا "إبصار نتائج بلا مقدمات" ، بينما تجعلنا المعرفة نخترق هذه الآلية التي تنتج " النتائج" إنطلاقا من "المقدمات". إن هذا التمييز هام لأنه يسمح بفهم ما يلي : ذلك أن رواية ما - ومهما كانت عميقة - عن "عبادة الفرد" وإن استطاعت أن تشد انتباهنا إلى

الآثار "المعاشة" للعبادة فلن **تستطيع أن تقدم فهما ذهنيا لها** ، وإن استطاعت أن تطرح مسألة "عبادة الفرد" على بساط المناقشة فإنها لن تستطيع أن **تحدد الوسائل** التي تسمح بمعالجة هذه الآثار.

وعلى هذا المنوال ، قد تسمح هذه المبادئ الأولية بالإشارة نحو المنعطف الذي يمكن أن نأمل وجود حل فيه على سؤال آخر طرحته : كيف يمكن لبلزاك بالرغم من خياراته السياسية الشخصية أن " يجعلنا نبصر" بشكل نقدي " التجربة المعاشة" في المجتمع الرأسمالي؟ ولا أظن أنه يمكن أن نقول ، كما فعلتَ بأنه قد "كان مدفوعا بمنطق فنه إلى التخلي ، في عمله الروائي ، عن بعض تصوراته السياسية". بل ، على النقيض ، فنحن نعرف أن بلزاك **لم يتخل إطلاقا** عن مواقفه السياسية . كما أننا نعرف أيضا المزيد : لقد لعبت مواقفه السياسية الرجعية دورا حاسما في مناخ مضمون عمله . وفي هذا بدون شك مفارقة؛ ولكن الأمر هو هكذا والتاريخ يقدم لنا أمثلة عديدة نبهنا إليها ماركس (بخصوص بلزاك ، أحيلك إلى مقال ر. فايول R. Fayolle في العدد الخاص من مجلة **يوروب** *Europe* الصادر في عام ١٩٦٥). وهي حالات من تحريف المعنى الواردة بكثرة في دياليكتيكية الايديولوجيات. وانظر فيما قال لينين عن تولستوي (راجع مقال ماشري): إن الموقف الإيديولوجي الشخصي لتولستوي عامل من العوامل العميقة في **مضمون** عمله . إن "انفصال" مضمون عمل بلزاك وتولستوي عن إيديولوجيتهما السياسية الخاصة ،يجعلها محط "الإبصار" بشكل ما من **الخارج** ، أي يتيحها "للإدراك" عبر اتخاذ مسافة داخلية تجاه هذه الإيديولوجيا ، فهذا **يفترض هذه الإيديولوجيا** نفسها. وطبعا يمكننا القول بأن إنتاج هذه المسافة ، في داخل إيديولوجيتهما ، التي تجعلنا "ندركها" هو "أثر" من آثار **فنهما** كروائيين؛ ولكن لا يمكننا القول، كما فعلت ، بأن الفن "**يمتلك منطقا خاصا يجعل بلزاك يتخلى عن مفاهيمه السياسية**." بل على العكس: **لأنه يحتفظ بها فهو قادر على إنتاج عمله** ؛ ولأنه يلتزم بإيديولوجيته السياسية فهو يستطيع أن ينتج **فيها** هذه "المسافة" الداخلية التي تتيح لنا "مشهدا" نقديا عليها .

وكما ترى ، لكي نستطيع أن نرد على غالبية المسائل التي يطرحها وجود الفن وطبيعته الخاصة ، فنحن مطالبون بأن ننتج **معرفة** مناسبة (علمية) بعمليات إنتاج "الأثر الجمالي" لعمل فني . وبتعبير آخر ، لكي نرد على مسألة العلاقة بين الفن والمعرفة ، علينا أن ننتج **معرفة بالفن.**

وأنت تعي تماما هذه الضرورة . ولكن يجب أن تعلم أيضا في هذا الصدد أننا مازلنا بعيدين جدا عن حسم الخلاف . إن الاعتراف (حتى السياسي) بوجود الفن وأهميته لا يشكل معرفة بالفن. ولا أظن أنه يمكن

الأخذ بالنصوص التي ذكرتها كبدايات للمعرفة ، بما في ذلك نص جوليو-كوري الذي ذكره مارسيناك . ومن باب التعليق الموجز على العبارة المنسوبة إلى جوليو فهي تحوي مصطلح : "**خلق** جمالي ، **خلق** علمي" ، والاستخدام طبعا شائع ولكن يتعين ، في رأيي **التخلي عنه** واستبداله بمصطلح آخر كي نتمكن من طرح مشكلة معرفة الفن بشكل واف . إني أعرف أن الفنان مثله مثل هاوي الفن ، يعبر عن نفسه عفويا من خلال اصطلاحات "الخلق" ، إلى آخره . وهذه لغة "عفوية" ، ولكننا نعرف وفقا لماركس ولينين بأن كل لغة "عفوية" هي لغة **إيديولوجية** ، وتقوم بنقل إيديولوجيا ، وفي هذه الحالة إيديولوجية الفن والفعالية المنتجة للآثار الجمالية . وككل معرفة ، تستلزم معرفة الفن **قطيعة** مسبقة مع لغة **العفوية الإيديولوجية** وإنشاء مجموعة من المفاهيم العلمية لتحل محلها . ويجب أن نعي ضرورة هذه القطيعة مع الإيديولوجيا كي نتمكن من السعي إلى إنشاء بناء معرفة الفن .

وربما أسمح لنفسي هنا بالتعبير عن تحفظ واضح تجاه ما تقوله . وقد لا أتحدث بالضبط عما **تريد** أو **كنت تريد** أن تقوله ولكني أتحدث عما **قلته فعلا**. فعندما تقابل بين **التأمل الدقيق في مفاهيم الماركسية** وبين **شئ آخر** وبصورة خاصة ذاك الذي يعطيه إيانا الفن ، فأعتقد أنك تنشيء مقارنة متهافتة أو غير مقبولة . إن الفن يقدم لنا بالفعل **شيئا آخر** غير العلم ، وليس هناك تعارض بينهما وإنما تباين . وبالمقابل ، إذا كانت المسألة هي **معرفة** الفن، فلابد من الابتداء بـ " التأمل الدقيق في مفاهيم الماركسية الأساسية" ، فليس هناك طريق آخر. وعندما اقول "لابد من الابتداء ..." فلا يكفي أن **يقال** ذلك ، بل يجب أن **يُفعل**. فمن السهل التخلص بتحية عابرة من نوع: "**يقترح ألتوسير الرجوع إلى دراسة دقيقة للنظرية الماركسية. وهذا لابد منه في نظري. واسمحوا لي أن أقول بأن هذا لا يكفي ......**".
وهذا هو النقد الحقيقي الوحيد الذي أوجهه لك : فهناك أسلوب لإعلان ضرورة "لابد منه" التي تحتوي في ثناياها **إعفاء الذات منه** ، إعفاء الذات من التأمل بدقة في المتضمنات والنتائج ، عبر التحية المقدمة ، لكي يتم العبور بسرعة إلى "شيء آخر" ... بينما أعتقد أن الطريقة الوحيدة التي نأمل أن نتوصل من خلالها إلى معرفة حقيقية للفن ، وإلى الفهم العميق لخصوصية العمل الفني ، وإلى معرفة الآليات التي تنتج "الأثر الجمالي" ، هي بالضبط التوقف طويلا وبأقصى درجات الانتباه عند "**المبادئ الأساسية للماركسية**"، وعدم التسرع في "العبور إلى شيء آخر" ، لأنه إذا عبرنا بسرعة مفرطة إلى "شيء آخر" فسنسقط في **إيديولوجية** الفن لا في **معرفة** الفن ، وعلى سبيل المثال قد يتم السقوط في إيديولوجيا إنسانية humaniste مستترة يمكن استقراؤها مما قلتَ عن علاقات الفن بـ "الإنساني" ، عن "الخلق" الفني ،

...إلخ.

إذا كنا سنستعين بـ "المبادىء الأساسية للماركسية" (وفي هذا عمل طويل وشاق) كي نتمكن أن نقوم بالطرح السليم ، لا من خلال مفاهيم **إيديولوجية** عن العفوية الجمالية ، بل من خلال مفاهيم **علمية** مناسبة لموضوعها - وبناء على ذلك فهي مفاهيم **جديدة** بالضرورة - فليس ذلك من أجل التغاضي عن الفن أو التضحية به من أجل العلم : بل - بكل بساطة - من أجل **معرفة** الفن وإعطائه حقه.

هوامش

١- راجع:

La Nouvelle Critique, no. 164, p.4.

٢- راجع:

La Nouvelle Critique, no. 166, p.132.

٣ - راجع:

La Nouvelle Critique, no. 17

٤ - راجع:

La Nouvelle Critique, no. 156 - 157, p.

٥ - راجع على سبيل المثال أسئلة بريوكوف Brioukov الموجهة إلى سينستوف Sinstov (المجلد الأول ، ص ٢٥٩ وما بعدها).

٦ - راجع:

La Nouvelle Critique, no. 150, p. 81

٧ - راجع:

La Nouvelle Critique, no. 169.

٨- راجع:

La philosophie française contemporaine, Editions sociales pp. 59 et sq.

٩- راجع:

No. 121.

ملخصات المقالات الإنجليزية

إنغلز وابن خلدون

نيكولاس هوبكنز

يرجع الباحث قراءة فريدريك إنغلز لابن خلدون ، الذي كانت مقدمته متاحة في ترجمة فرنسية قام بها المستشرق دو سلين De Slane في الستينات من القرن التاسع عشر ، ويقوم الباحث في دراسته برصد جوانب التأثر من خلال مقارنة ومقابلة لمقولاتهما .

ففي مقالة منشورة عام ١٨٩٤ تطرق إنغلز إلى الإسلام وفيها يجد الباحث تشابهاً ملحوظاً بين أفكار ابن خلدون مثل الدورات التاريخية وديناميكية البدو وفسادهم عند تمدنهم ...إلخ . ويركز إنغلز في مقالته على نماذج تاريخية من شمال أفريقيا الإسلامي ، مضيفاً نموذج المهدي في السودان، الذي كان حينذاك مثالاً لمقاومة ناجحة للاستعمار (قبل هزيمته عام ١٨٩٨).

ويرجع الباحث اهتمام إنغلز بابن خلدون إلى الطابع الاقتصادي لمقاربة ابن خلدون للاجتماع الإنساني وتركيزه على دور التأقلم مع البيئة ، آخذا بنظر الاعتبار الجانب التقني والتعاوني في المجتمعات ؛ فابن خلدون يقدم وضعاً اجتماعياً متغيراً وإن اختلف عن التغير التقدمي العلماني الذي يتبناه إنغلز .

وفي ضوء هذا التأثير المرجح يحلل الباحث هوبكنز مفاهيم إنغلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (١٨٨٤) ، فيجد أنه يقيّم تميز القبائل الألمانية على تخوم الامبراطورية الرومانية من خلال أنظمة قرابتها وإحساسها بالشرف واندفاعها العسكري ، بصورة أقرب ما تكون إلى مفهوم العصبية عند ابن خلدون . ويرى الباحث أن تصوير نجاح هذه القبائل في غزو الامبراطورية المتآكلة مبني على العلاقة التي قام باستقرائها ابن خلدون بين البدو والحضر . كما أن الاستشهادات من نص إنغلز تقترب لفظاً ومعنى مما كتبه ابن خلدون عن قدرة الأمم الوحشية على التغلب .

إن مقارنة إنغلز بابن خلدون تشير ، كما يقول الباحث ، إلى أن كليهما

حاول دراسة العمران البشري وتغير الملك وانقراض الأمم وأعطيا أهمية للبعد المادي والتعاون الإنساني لغرض المعيشة وحاولا أن يفسرا دور الأبنية الدينية، وإن كانت النتائج مختلفة حيث توصل ابن خلدون إلى نمط الدورة المكررة بينما رأى إنغلز خطاً تقدمياً في التعاقبات التاريخية .

شريعتى وماركس:
نقد النقد "الاسلامى" للماركسية

آصف بيات

يقدم الباحث تحليلاً لكتاب بعنوان **الماركسية ومغالطات أوروبية أخرى** ينسب الى على شريعتى (١٩٣٣ - ١٩٧٧) ، مبتدئا برصد اهمية شريعتى فى التنظير للثورة الاسلامية فى ايران وانجذاب المعارضة فى عهد الشاه بشقيها الاسلامى واليسارى له. ويقوم الباحث بدراسته من خلال تحليله للظواهر الاجتماعية وللنصوص المكتوبة بالاضافة الى رصده الشخصى للممارسات ، حيث كان منضماً الى صفوف المعارضة اليسارية فى السبعينيات فى ايران.

يقدم المقال نبذة عن خلفية شريعتى وجذوره الاجتماعية والاقتصادية وتكوينه الثقافى الجامع بين التراث الاسلامى والفكر الاوروبى المعاصر ، ثم يقيم اسهام شريعتى فى تشكيل خطاب نظرى متأثر بالماركسية ومناهض لها فى آن واحد ، وذلك عبرنقد الماركسية مع توظيف الكثير من مفاهيمها ومصطلحاتها. وبذلك يقدم شريعتى فكراً اسلامياً ذا طابع علمى يساير متطلبات العصر ولغة الحداثة والتحرير.

يرى شريعتى ان هناك اسلاما نخبويا واسلاما جماهيريا ، احدهما يعبر عن مصالح المهيمنين والآخر عن مصالح المستضعفين. وهو يقابل بين شيعة المؤسسة التى يراها متمثلة فى الشيعة الصفوية وبين شيعة المسحوقين التى يراها متمثلة فى الشيعة العلوية. ومع ان شريعتى تقاطع مع ماركس وتبنى الكثير من مفاهيمه الا انه يمثل جانباً واحداً من جوانب ماركس الثلاثة (الجانب الفلسفى والعلمى - الاجتماعى والسياسى) كما يوضح الباحث - فشريعتى يرفض فلسفة ماركس انطلاقاً من سوء تأويله لمفاهيم ماركس المادية واللادينية حيث انه لم يدرك ان ماركس كان يدين التقبل الخرافى والجانب الاستسلامى فى الممارسات الدينية فى اوروبا. أما رفض شريعتى للجانب السياسى فراجع الى التباس يخلط بين فكر ماركس وبين انحرافات بعض القادة المنتسبين الى الحركة والذين تبرأ منهم ماركس مقدماً ، قائلا مقولته الشهيرة :

"انا لست ماركسياً ". واما ماركس كعالم اجتماع فقد استفاد منه شريعتى واستوعب مقولاته.

وانطلاقاً من شريعتى كنموذج من نماذج الفكر فى العالم الثالث ، يقوم الباحث برصد تيارات موازية او متقاطعة معه فى افريقيا وامريكا اللاتينية واسيا ، ويبين تركيز هذه التيارات على تحالف لا تصارع الطبقات والفئات فى مواجهة الامبريالية ، معللاً أسباب ذلك بالظروف التاريخية التى ادت الى غياب طبقة عاملة. كما ان تطعيم مفاهيم ماركس السوسيولوجية بالتجربة المحلية جعل للاسرة والجماعة اولوية على الطبقة بالمفهوم الاقتصادى الماركسى.

وينتهى الباحث بالتاكيد على اهمية فقد كتاب شريعتى المذكور بالرغم من استحالة الحسم فى هوية مؤلفه والجزم بانه شريعتى ، فقد اصبح هذا الكتاب مرجعاً فى التيارات الاسلامية باعتباره عملاً من اعمال المفكر شريعتى ولهذا لابد من التعامل مع اسسه تعاملاً يعتمد على العرض والتمحيص والنقد لانه مصدر لكثير من القناعات التى ما تزال شائعة.

معاني الاشتراكية :
إدراكات عربية للاشتراكية في القرن التاسع عشر

مراد مجدي وهبة

يقوم هذا البحث بتحديد طبقات المعاني والمدلولات التاريخية ، وحتى المسكوت عنه والمناطق الغامضة التي تكوّن تركيبة معاني لفظ "اشتراكية" . إن كلمة "socialism" من أصل حديث نسبياً في السياق الأوروبي (الربع الثاني للقرن التاسع عشر) ، أما ترجمتها العربية : "اشتراكية" فلم يقرها المجمع اللغوي إلا في عام ١٩٣٤ ، غير أن هناك تاريخ طويل لاستخدام مصدر "شرك" في اللغة العربية ، يبدأ بمشاركة الناس في قطعة أرض ، ومارا بالحديث النبوي الشريف : "الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار" .

وهناك ظاهرتان في القرن التاسع عشر يجب الالتفات إليهما ؛ أولاً: اندلاع عدة ثورات تنادي بمبادىء اشتراكية في أوروبا ، وثانياً: بداية الصحافة العربية التي حاولت في تغطيتها لأحدث ١٨٤٨ و١٨٧١ في أوروبا أن تعطي تفسيراً للأحداث وللأفكار التي كانت تحرك جموع الثوريين في باريس .

وقد قام الباحث بدراسة تفسير الصحافة والمفكرين العرب لـ "كمون باريس" (La commune de Paris) عام ١٩٧١ ؛ ورصد ما كتب عنه في ثلاث جرائد تصدر باللغة العربية : **وادى النيل** في مصر ، **والجنان** في

بيروت ، **والجوائب** في الآستانة . كما حلل أصداء "الكمون" والاشتراكية في **دائرة المعارف** لبطرس البستاني التي صدرت بانتظام منذ ١٨٧٨ حتى غرة القرن العشرين ، بالإضافة إلى تحديد معاني الاشتراكية لدى كتّاب جريدة **المقتطف** .

وخلاصة البحث أن لفظ "الاشتراكية" يبدأ استعماله باللغة العربية في أواخر عقد السبعينات من القرن التاسع عشر ، وقد احتوى على عدة معانٍ منها :

(١) الثورة ، الفتنة ، خسارة مادية وخسارة في الأرواح .

(٢) بدعة من بدع أوروبا تستدعي التفرج .

(٣) نسق له علاقة بماضٍ عربي ، إسلامي أو جاهلي . وهذا ما توحي به كلمة "اشتراكية" المشتقة من المصدر الثلاثي "شرك" ، بخلاف العثمانيين مثلاً ، الذين استعملوا لفظ "سوسياليزم" لها .

(٤) نوع من الإصلاح الاجتماعي يتميز عن الاشتراكية الثورية كما عرفتها أوروبا في تجربة "الكمون" .

ويتوصل الباحث إلى أن استخدامات لفظ "الاشتراكية" في أواخر القرن التاسع عشر لم تكن ترجمة لمدلولات "socialism" بل تضمنت طبقات من الدلالات والايحاءات بعضها مستقى من أوروبا المعاصرة وبعضها من الذاكرة العربية .

بريخت والمسرح المصري السياسي

محمود اللوزي

يقدم الباحث دراسة تحليلية لمسرحيتين متأثرتين ببريخت : **كوميديا أوديب** لعلي سالم **والنار والزيتون** لألفريد فرج ، اللتين عرضتا في موسم ١٩٦٩ - ١٩٧٠ . ويوضح اللوزي من خلال قراءة متمعنة لتمفصل النص المسرحي كيف تُسقط الكثير من منطلقات بريخت ورؤاه في هاتين المسرحيتين بالرغم من تبنيه في العملين .

و**كوميديا أوديب** أمثولة للمرحلة الناصرية وتتعامل مع قضية الديمقراطية وتهاجم "عبادة الفرد" ، إلا أن نوايا المؤلف الواعية تتراجع في منتصف العمل وتغير اتجاهها نحو حل مثالي يتسم بالنزعة الرومانسية . إن وضع المسرحية في سياق مصر الفرعونية يوحي بأن الماضي دليل للحاضر ، مما يختلف عن فهم بريخت للتاريخ . وتتماهى شخصية تريزياس في المسرحية مع

الجماهير أحياناً ومع القصر أحياناً أخرى مما يضعضع موقفه . وهناك تضارب في توجه المسرحية بين رفض للبطولة الفردية وبين انتظار زعيم مخلّص يتجاوز أخطاء من سبقه . أما صورة الوحش فتنعطف من كونها خطراً داخلياً لتصبح خطراً خارجياً . كما أن هناك محاولة لتبرير أوديب واعفائه من مسئوليته عن الفساد . وكل هذا يميع إن لم يغيب الصراع الطبقي في المعادلة ويجعل الرسالة البريختية تفقد أصالتها وإمكانياتها التحريضية . فبالرغم من طليعية هدف المسرحية وهو التوعية إلا أن التأرجح بين رؤيتين أدى إلى التنفيس عن القلق والنقد ومن ثم احتوائه لا تفجيره .

أما مسرحية **النار والزيتون** فتقدم دراما وثائقية عن الصراع العربي - الإسرائيلي من منطلق يربط مطامع الكيان الصهيوني بالاستعمار الأوروبي الاستيطاني . وتوظيف الجانب الوثائقي في الدراما مستمد من بريخت ، ولكن المسرحية تسقط في التلفيقية عوضاً عن أن تتحقق دراما جدلية ، وبذلك تتعثر في توصيل رسالتها . أما الأغاني والشرائح الوثائقية المقدمة في المسرحية والتي تستفيد من تقنيات المسرح الملحمي ، فهي لا تُستخدم لغرض التغريب البريختي لأنها موجهة إلى جمهور مقتنع بهذه المنطلقات ويعي زيف الصهيونية. إن الغرض من المسرح البريختي هو تعكير صفاء تواطؤ المتفرج ، ولكن ما تقدمه مسرحية **النار والزيتون** على خشبة مسرح مصري في أعقاب نكسة ١٩٦٧ ، لا يخلخل من قناعات الجمهور بل يدعمها ويعبّر عنها . والمونولوجات التي ترد في المسرحية من خلال العرض الوثائقي التاريخي من جانب ، وحكاية شخصية أبو شريف المسرحية لا تتجاوز أحياناً المحاولة الساذجة لتبني موقف الكفاح المسلح . كما أن تطور المسرحية من خلال العرض الوثائقي التاريخي من جانب ، وحكاية شخصية أبو شريف المسرحية بكل تداعياتها الذهنية من جانب آخر ، لا يلتحمان فنياً في نسيج الدراما . وقد أدت رغبة المؤلف في توحيد هذين الجانبين للتضحية بالزمن التاريخي والاتكاء على الزمن الذاتي . ولكن النتيجة ، بالرغم من تقدمية النية ، أدت إلى ميلودراما تفرّغ الجمهور من انفعالاته الوجدانية عوضاً عن إطلاق حسّه النقدي لمراجعة الهزيمة .

وسائل الاتصال ونظرية الثقافة : ماتيلار في شيلي

تيموثي برينن وإيوارت سكينر

يقدم الباحثان دراسة مفصلة عن إسهام المفكر أرمان ماتيلار Armand

Mattelart في حقل نظرية الثقافة . وماتيلار من مواليد بلجيكا ، درس في فرنسا ونزح إلى شيلي في مطلع الستينات حيث قام بتدريس علم الاجتماع . وبخلفيته في النظرية النقدية وإطلاعه على تقنيات الاتصال والإعلام وانخراطه في العالم الثالث ، توصل بالمشاركة مع آخرين من أمريكا الجنوبية إلى صياغة تنظير جديد في حقل الاتصال ؛ ولكنه لم يؤخذ بعين الاعتبار إلا مؤخراً وذلك لأنه يعارض المفاهيم السائدة في دراسات حقل الاتصال في أمريكا الشمالية التي يهيمن عليها علم النفس السلوكي واستبيانات الرصد الإمبريقي وإحصائيات رد الفعل التي ترتبط ، كما يقول الباحثان ، بحاجة الشركات المتعددة الجنسيات والحكومات إلى ترويض الشعوب . كما أن منطلقات ماتيلار عارضت التيار السائد في الأوساط اليسارية في الغرب التي تتحفظ على مبدأ ثانوية الثقافة بالنسبة للاقتصاد . فقد قام ماتيلار وزملائه برد الاعتبار إلى الأساس الاقتصادي. فبينما تبنت الأوساط الماركسية في الغرب مقولة ألتوسير في الاستقلال النسبي للبنية الفوقية ، أكد ماتيلار على استناد الثقافة على الإعلام والإعلام على قنوات التوصيل وبالتالي على من يمتلك أجهزتها وصناعتها وإدارتها . وقد بيّن ماتيلار في دراسته الهامة الشركات المتعددة الجنسيات والهيمنة على الثقافة أن من يمتلك التكنولوجيا المتطورة لا يقوم فقط بالسيطرة على الإنتاج والأنساق ، ولكنه يتحكم أيضاً في تطوير البرامج واحتواء المواضيع والقضايا .

لقد استبقت أمريكا الجنوبية مقولات رايموند ويليامز ، الناقد الإنجليزي الماركسي ، عن أهمية التقاء علم الاجتماع بالدراسات الأدبية ، حيث قامت التحليلات النقدية الأولى لأجهزة الاتصال في فنزويلا. كما أن ترجمة غرامشي هناك - وهو مفكر ماركسي هام في هذا الحقل - سبقت ترجمته إلى الإنجليزية.

قام ماتيلار مع زملائه بتوظيف مفاهيم البنيوية (كريستيفا وبارت وألتوسير) لتشريح التبعية وغرضهم الانعتاق من " الأمية " التي تفرضها المؤسسة البورجوازية والتحرر من الشفرات التي تستخدمها السلطة للهيمنة .

وقد دلل ماتيلار على ارتباط مفهوم " التنمية " بالمصالح الطبقية ، كما أنه أبرز تهافت قطاع المتخصصين الذين يزعمون بأن الثقافة الجماهيرية تقوم بتحرير فكري . ويتجاوز ماتيلار مدرسة فرانكفورت في أن أعلامها رصدوا ظاهرة وسائل الإعلام الجماهيري ونتائجها في التغييب والانحطاط ، بينما قام ماتيلار وزملائه بدراسة كيفية إنتاج هذه الهيمنة في شبكة وسائل الإعلام وفي هذا تقاطعوا مع دراسات قام بها نعوم تشومسكي وغيره عن "تصنيع القبول"

عمل الأفلام سياسياً : الماركسية عند أيزينشتين وغودار

مورين كيرنان

كل الأفلام تحمل في ثناياها إيديولوجية ما حتى عندما لا تتضمن موضوعاً سياسياً . فالأفلام السينمائية كالنصوص لها نحوها الذي يقوم بتوصيل رسالتها . فأفلام هوليوود مثلاً تزعم أنها تقدم الواقع - بالرغم من منافاتها له - لأنها تقوم بذلك عبر قواعد القص المتعارف عليها التي توهم بالمعاش ، كما تقول الباحثة .

وفي هذه الدراسة يركز البحث على مخرجين ماركسيين اختلفا جذرياً مع المفاهيم السينمائية التي روجتها هوليوود ، وهما أيزينشتين الروسي Sergei Eisenstein (١٨٩٨ - ١٩٤٨) وغودار الفرنسي Jean-Luc Godard (١٩٣٠ -) اللذان أخرجا أفلاماً ذات طابع سياسي على مستوى المضمون والشكل . وقد قام الأول بإخراج أفلامه في الاتحاد السوفيتي المتبني للماركسية ، بينما قام الثاني بالإخراج في سياق مجتمع فرنسي بورجوازي . وتقوم الدراسة بتحليل أسلوبي لمختارات من أفلامهما المتميزة .

ومع أن أيزينشتين رحّب بمساندة الدولة لأفلامه وبتوصيات مجلس السينما السوفيتي إلا أنه عند تصوير الفيلم كان يخرج على التصور المبدئي (synopsis) ليوظف ما تمليه عليه جماليات المكان وآليات الإبداع السينمائي. فقد انطلق ليصور فيلماً عن ثورة ١٩٠٥ وانتهى بفيلم مغاير : **بوتيمكين** POTEMKIN ، حيث بهرته إمكانيات الشكل في درج أوديسا فجعله محور الفيلم . وقد دافع عن اهتمامه بالشكل وردّ على هجمات النقاد شارحاً أنه صوّر الجمهور على الدرج باعتباره البطل السينمائي . وفي مقالة شهيرة له عن "المقاربة الديالكتيكية للشكل السينمائي" ، أوضح استخدامه للمونتاج كصدام بين لقطتين يؤدي إلى الإثارة الذهنية والتوتر الإبداعي . وهو يرى أن الأفلام التقليدية تتوجه إلى مشاعر المتفرج بينما هو يريد أن يتوجه بالإضافة إلى عقل المتفرج .

وبالرغم من اعتراف غودار بتأثره بأيزينشتين ، إلا أنه يختلف فنياً عنه. فهو يعمل في نسق تحكمه علاقات السوق والمؤسسات السينمائية ، وقد حاول أن يقدم البديل في الستينات ورفض الدعم المادي والتعامل مع قنوات التوزيع المهيمنة . كما أنه قام بتمزيق الخيط القصصي الذي يرتبط بالسرد السينمائي الهوليوودي في فيلمه **مذكر/مؤنث** MASCULIN/FEMININ وما بعده إلى أن وصل إلى غياب الحبكة وافتقاد الأحداث لمبدأ التعاقب . أما

تصويره للشخصيات فيقترب من توقعات المتفرج ولكن غودار يعكر تطور الشخصية بنقلاته المباغتة وبهذا يصدم عادات المتفرج الاستهلاكية للفن ، كما أنه يطعن ضمناً بالقص السينمائي الذي يجمّل ويزيف الواقع . ويستخدم غودار في أفلامه جملاً مأثورة يضعها بين اللقطات ليبثّ رسالة ذات منظور ماركسي تجعل المتفرج يتساءل ويفكر في النسق الاجتماعي الذي يطوقه وبالمواصفات السينمائية التقليدية التي تخدره .

تقدم أفلام أيزينشتين المونتاج كصراع اللقطات الذي يوقظ ذهن القارئ ووجدانه[٥]؛ أما غودار فيخرج أفلاماً تفكك ذاتها لتكشف عن المُغيَّب وكما يقول صاحبها : "ليست المسألة عمل أفلام سياسية وإنما هي عمل الأفلام سياسياً" .

في النظرية الماركسية المعاصرة : مقابلة

فريدريك جيمسن

فريدريك جيمسن ناقد أمريكي طليعي ، كتب عن الأدب الحديث والنظرية النقدية ومؤخراً عن السينما من منطلق ماركسي . درّس في جامعات هارفرد وكاليفورنيا وييل . ويعمل الآن أستاذاً للأدب المقارن ومشرفاً على الدراسات العليا في قسم الأدب والنظرية في جامعة دوك في ولاية كارولينا الشمالية في الولايات المتحدة . كما أنه يشارك في رئاسة تحرير مجلة **النص الاجتماعي** (*Social Text*) التي تعني بالنظرية والثقافة والإيديولوجيا . له أعمال عديدة أصبحت مرجعاً في حقل الدراسات النقدية منها : **سجن اللغة : دراسة نقدية في البنيوية والشكلية الروسية ؛ الماركسية والشكل : نظريات الأدب الجدلية في القرن العشرين ؛ اللاوعي السياسي : القص باعتباره فعلاً اجتماعياً رمزياً؛ إيديولوجيات النظرية : مقالات ١٩٧١ - ١٩٨٦** (في جزءين) . وقد اهتم فريدريك جيمسن بأدب العالم الثالث وثقافاته وحركات تحرره وأثرها على النقد الغربي ، وكتب عن ذلك مقالات ناقشت ونوقشت على صفحات مجلته **النص الاجتماعي**.

قام بمحاورة فريدريك جيمسن تحريرياً في خريف ١٩٨٩ الأساتذة صبري حافظ (جامعة لندن) وعباس التونسي (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ومنى أبو سنة (جامعة عين شمس) ، والطالبة عايدة نصر التي تتخصص في الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة وتشارك في رئاسة تحرير مجلة إبداعية طلابية . وما يلي مقتطفات من إجاباته :

* انطلقت الاعتراضات على النقد التكويني بالنسبة لكثير من المعترضين له كمنظور تطويري فج ، تتراجع فيه الأشكال الأولى للأغاني الشفوية أمام أساليب أكثر تعقيداً في محاكاة الواقع . وهذا المنظور نجده مثلاً عند نقاد الفن مثل أرنولد هاوزر وأستاذي إيريك أورباخ . ولا أعتقد أننا نود الرجوع إلى هذا النوع من التطورية ، وخاصة في ضوء ما أصبح معروفاً في عصر ما بعد الحداثة وهو أن هذه التقاليد الشفوية ، والتي كانت تحسب أشكالا بسيطة، هي في حقيقة الأمر أكثر تعقيداً وإثارة من أشكالنا البورجوازية . وعلى أية حال ، ففي النهج الاشتراكي يثير كل هذا أمراً هاماً ، وهو ما أطلق عليه البعض تعبير التراث "die Erbe" : كيف يمكن لثقافة اشتراكية ، تنشأ بالضرورة عن نظام إنتاج صناعي بالغ التطور ، أن تستوعب ثقافات الماضي وثقافات أساليب إنتاج أخرى حتى تصبح ثقافة أصيلة وعالمية ؟ وقد قدّم بلوخ Bloch رؤية جذابة تسمح بتوليفة من أشكال الإنتاج الثقافي [بكل أنواعها].

* إن السعي إلى تجاوز حدود الحقول المعرفية يتم عامة ولسوء الحظ بشكل مبتسر -- تتناقل فيه الشفرات ، وذلك عبر استعارة ما أو بنقل مفهوم ما من حقل معرفي إلى آخر ، أو باستخدام مجازي وتناصي للغة مأخوذة من حقول معرفية مغايرة -- وسبب هذا هو ندرة النماذج التي يمكن أن تقوم باستيعاب كلي للحقول المعرفية وللكل الاجتماعي ، وأنا أعتقد أن الماركسية هي النموذج الوحيد الذي ما زال مشروعاً وحيّاً [في هذا المضمار].

تعريف بكتاب العدد

تيموثي برينن: يدرّس الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة بردو (ولاية إنديانا) في الولايات المتحدة . نشر مقالات عديدة حول الثقافة والنقد الأدبي وأشرف على تحرير عدد من دورية Modern Fiction Studies خصص لمحور "قصص مقاومة الاستعمار"، وله كتاب نشرته دار ماكميلان بعنوان **سلمان رشدي والعالم الثالث** (١٩٨٩).

رمضان بسطاويسي: درس في جامعة القاهرة وعين شمس وتخصص في علم الجمال. يدرّس الفلسفة في كلية البنات، جامعة عين شمس. كتب عن لوكاتش وهيجل، ونشر العديد من المقالات في المجلات المصرية والعربية. يعد الآن دراسة عن فلسفة الجمال في الإسلام.

آصف بيات: درس في جامعة طهران وفي جامعة كنت (إنجلترة). وهو يدرّس علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية بالقاهرة نشر كتاباً بالإنجليزية عن تجربة إيران الثورية بعنوان **العمال والثورة**، وله كتاب سيصدر قريبا عن حركات التحرير العمالية في العالم الثالث. يقوم الآن بدراسة موسعة عن الإسلام والطبقية في الشرق الأوسط المعاصر.

فريدريك جيمسن: ناقد امريكي معروف، يدرّس الأدب المقارن ويشرف على الدراسات العليا في قسم الأدب والنظرية في جامعة دوك (ولاية كارولينا الشمالية) في الولايات المتحدة. يشارك في رئاسة تحرير مجلة *Social Text*. له اعمال عديدة منها ، **سجن اللغة** ، **الماركسية والشكل** ، **اللاوعي السياسي**، **إيديولوجيات النظرية**.

فيصل دراج: ناقد فلسطيني معروف ورئيس تحرير دورية **قضايا وشهادات**. درس في سوريا وفرنسا حيث اعد دكتوراه فلسفة عن الاغتراب في فكر كارل ماركس. من اعماله **الواقع والمثال**، وله مقالات عديدة عن النظرية الماركسية والواقعية الاشتراكية والرواية الفلسطينية. يعد الان دراسة موسعة عن الوضع التاريخي للرواية العربية.

لطيفة الزيات: ناقدة مصرية معروفة، تدرّس الأدب الإنجليزي والنقد الأدبي في جامعة عين شمس. لها مجموعة من الابحاث باللغة الإنجليزية والعربية عن المفاهيم النقدية والأدب المعاصر، ولها كتابات ابداعية ودراسات نقدية ومقالات سياسية منها رواية **الباب المفتوح**، **الشيخوخة وقصص اخرى**، **من صور المرأة في القصص والروايات العربية**، **نجيب محفوظ: الصورة والمثال**. وهي رئيسة لجنة الدفاع عن الثقافة القومية.

نصر حامد ابو زيد: درس في مصر والولايات المتحدة. درّس في الولايات المتحدة واليابان ويدرّس حاليا الأدب العربي في جامعة القاهرة، له العديد من الدراسات حول التراث والفكر الاسلامي والتصوف والسيميوطيقا، منها **الاتجاه العقلي في التفسير**، **فلسفة التأويل**، وساهم في الاشراف علي كتاب **مدخل إلى السيميوطيقا**.

إيوارت سكينر: يدرّس وسائل الاتصال الدولية في جامعة بردو (ولاية انديانا) في الولايات المتحدة. وهو متخصص في منطقة البحر الكاريبي. عمل محررا في جريدة **القافلة** عندما كان طالبا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. عمل خبيرا في اليونسكو والمنظمة الاقتصادية الأوروبية. وهو يعد الآن كتابا عن علاقة الدراسات الأدبية بوسائل الاتصال.

اسماعيل صبري عبد الله: درس الحقوق في جامعة القاهرة ونال الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة باريس. درّس في جامعتي الإسكندرية والقاهرة، وعمل مديرا لمؤسسة التخطيط القومي في مصر. ورئيسا لجمعية التنمية الدولية، وهو حاليا رئيس منتدى العالم الثالث ورئيس الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية. له العديد من المقالات والكتب حول الاقتصاد والتنمية، منها **النقد والبنية الاقتصادية** (بالفرنسية)، **في مواجهة اسرائيل**، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، **في التنمية العربية**.

فريال جبوري غزول: درست في العراق ولبنان وأوروبا والولايات المتحدة. تدرّس الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. لها العديد من الدراسات حول الأدب الحديث والوسيط، منها **ألف ليلة وليلة: تحليل بنيوي** (بالإنجليزية)، **سعدي يوسف**.

مورين كيرنن: تدرّس السينما والأدب المقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. كتبت عن علاقة السينما بالرواية، وقامت بسلسلة محاضرات عن السينما الأمريكية في ألمانيا. تعد الآن كتاباً عن السينما المصرية منذ الستينات.

محمود اللوزي: درس في مصر والولايات المتحدة، وهو ممثل ومخرج

مسرحي ويدرّس الدراما والأدب المقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. كتب عن مسرح تشيكوف والمسرح المصري المعاصر. نشر ترجمة انجليزية لمسرحية **اهل الكهف** لتوفيق الحكيم ومقالة عن سياسة السخرية.

بربارا هارلو: درست في الولايات المتحدة واوروبا . تدرّس الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة تكساس بأوستن في الولايات المتحدة. ترجمت إلى الإنجليزية جاك ديريدا وقصص لغسان كنفاني. لها مقالات عن البير كامو والطيب صالح والأدب النسائي. وقد صدر لها كتاب بعنوان **ادب المقاومة**، وتعد الان كتابا عن ادب السجون.

نيكولاس هوبكنز: درس في الولايات المتحدة واوروبا. يدرّس علم الانسان في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. قام بدراسات ميدانية في غرب أفريقيا وشمالها وفي مصر. له العديد من المقالات والكتب بالإنجليزية والفرنسية، منها **الحكم الشعبي في بلدة افريقية، الإسهام الشعبي في التحول الاجتماعي، التغيرات في الريف المغاربي، التحولات في المجتمع الريفي في مصر.**

مراد مجدي وهبة: درس في القاهرة وأكسفورد. وكتب عن القطاع العام في مصر وعن دور الدولة في الاقتصاد السياسي. له العديد من المقالات بالعربية والإنجليزية والفرنسية عن السياسة الاقتصادية والاقتصاد السياسي. يعد الآن بحثاً موسعاً عن الفقر وتوزيع الدخول . وهو يدرس الاقتصاد في الجامعة الامريكية بالقاهرة.

مجد يازجي: درست الأدب الإنجليزي في جامعة دمشق وتعد الآن رسالة دكتوراه في الأدب المقارن في جامعة تكساس بأوستن في الولايات المتحدة عن النظرية النقدية الغربية وآثارها علي المثقفين العرب.

has written on political economy and etatism, and published a number of articles in Arabic, English and French dealing with economic policy and the public enterprise sector. He is currently preparing a study on poverty and the distribution of income in Egypt.

Nejd Yaziji: studied English Literature at Damascus, and is currently writing a dissertation at Texas University in Austin on critical theory and the discursive relations between Arab intellectuals and metropolitan thought.

Latifa AL-Zayat: is a prominent Egyptian novelist and critic. She teaches English Literature at Ain Shams University. She has published a number of studies in Arabic and English on modern literature and critical theory. She is the author of *The Open Door* (novel), *Old Age* (short stories), and seminal books on the image of women in literature, and on Naguib Mahfouz. She chairs the committee for the Defense of National Culture.

Nasr Hamid Abu Zeid: was educated in Egypt and the U.S. He taught in the U.S. and Japan, and curently teaches in the Department of Arabic at Cairo University. His influential works on Islamic thought, mysticism and hermeneutics include *The Rational Orientation in Exegesis* and *The Philosophy of Interpretation*. He is the coeditor of *Introduction to Semiotics*.

transformation des campagnes maghrébines, and *Agrarian Transformation in Egypt.* He is the coeditor of *Popular Participation in Social Change* and *Arab Society: Social Science Perspectives.* He is currently preparing a study on rural development in India.

Fredric Jameson: is a leading American critic. He taught at Harvard and Yale Universities. He is currently professor of Comparative Literature and director of the graduate Program in Literature and Theory at Duke University. He is the author of seminal works in literary theory and modern literature, including *Sartre, Marxism and Form, The Prison-House of Language, Fables of Agression, The Political Unconsious* and, *The Ideologies of Theory.* His forthcoming book dealing with film is entitled *Signatures of the Visible.*

Maureen Kiernan: teaches Film and Comparative Literature at the American University in Cairo. She has written on the adaptation of the modern novel to film, and has lectured extensively in the U.S. and Germany on American cinema. She is currently writing a history of Egyptian cinema since the 1960s.

Mahmoud El Lozy: is an actor, director, and professor of Comparative Literature at The American University in Cairo. He was educated in Egypt and the United States. He has written on the theater of Chekhov and contemporary Egyptian playwrights, and published a translation of Tawfiq Al-Hakim, *The Poeple of The Cave* (1989) and an article in English on the politics of satire. He is preparing a study of contemporary theater in Egypt.

Ewart Skinner: teaches International Communications at Purdue University where he specializes in problems of media in the Caribbean. He worked as a consultant to UNESCO and the European Economic Community. He is currently working on a book which examines the crossroads of literary and media studies.

Mourad Magdi Wahba: was educated in Cairo and Oxford. He teaches Economics at the American University in Cairo.He

Timothy Brennan: teaches English and Comparative Literature at Purdue University . He has published articles in *Race and Class, Cultural Critique* , *Social Text* and*The South Atlantic Quarterly*. He was the guest editor of the special issue of *Modern Fiction Studies* (Spring 1989) on " Narratives of Colonial Resistance." He is the author of *Salman Rushdie and the Third World.*

Feissal Darraj: is a leading Palestinian critic and the coeditor of the quarterly *Qadaya wa-shahadat* (Issues and Testimonies). He was educated in Syria and France where he specialized in philosophy. His doctoral dissertation examined the concept of alienation in the philosophy of Marx. Among his works are *Al-Waqi* ^{c} *w'al -mithal* (The Reality and the Ideal) and a number of articles in Arabic, French and German on Marxist theory, Socialist Realism, the Palestinian novel and contemporary Arabic culture. He is presently involved in an extensive study on the historical context of the Arabic novel.

Ferial J. Ghazoul: was educated in Iraq, Lebanon, Europe and the U.S. She teaches English and Comparative Literature at the American University in Cairo. She is the author of a number of studies on modern and medieval literature, including *The Arabian Nights: A Structural Analysis* and *Sa* ^{c}*di Yusuf.*

Barbara Harlow: was educated in the U.S. and Europe. She teaches English and Comparative Literature at the University of Texas in Austin. She has translated Jaques Derrida, and narrative works of Ghassan Kanafani into English. She is the author of a number of articles on Albert Camus, Tayeb Salih and Feminist literature. Among her works are *Palestine's Children* and *Resistance Literature*. Her forthcoming book is entitled *Barred Women, Writing and Political Detention.*

Nicholas S. Hopkins:was educated in the U.S. and Europe.He teaches Anthropology at the American University in Cairo. He has undertaken a number of field studies in West and North Africa and Egypt. He has published a number of studies, including *Popular Government in an African Town, Testour: La*

Notes on Contributors

Ismail Sabri Abdalla: is a leading Egyptian economist. He studied law at Cairo University and received his doctorate in Economics from the University of Paris. He taught at the University of Alexandria and at the University of Cairo, and was the director of the Institute of National Planning of Egypt (1969-1977), and president of the Society for International Development (1982-1985). He is currently the chairman of Third World Forum and the president of Arab Society for Economic Research. He is the author of *Monnaies et structure economique,* and seminal works in Arabic including *The Organization of the Public Sector, Confronting Israel, Towards a New International Economic Order* and *On Arab Development.*

Ramadan Basttawicy: was educated in Cairo University and Ain Shams University where he specialized in aesthetics. He teaches philosophy at Ain Shams University . He has written on Lukács and Hegel and published a number of articles on philosophy, criticism and creativity. He is currently preparing a study on aesthetics in Islam.

Assef Bayat: was educated at Tehran University and Kent University (England). He teaches sociology at the American University in Cairo. He is the author of *Workers and Revolution* which deals with revolutionary Iran. His forthcoming book *Beyond Bread and Butter : Movements for the Liberation of Work in the Third World* is a comparative study. He is currently preparing a study on the relationship of class and Islam in the contemporary Middle East.

three levels of significance. The first one deals with the development of the female protagonist, and is related to the second which deals with developments in Egypt at that period. As for the third level, it incorporates a commentary on the values of the middle class and its practices and how they prevent the country from a take off.

* As an Egyptian and Arab citizen I feel deeply the horrors of dependency. I struggle the best I can, and the fronts of the struggle against dependency are practically unlimited ... I hold tightly ... to the dream of Socialism even if a proper application of it has not taken place. I cherish the thought of the Palestinian *Intifada* , the Lebanese resistance to Israel, the Liberation movements in South Africa and Latin America -- which ignite the free will of man in the face of the dominant current. A better future for humanity reasserts itself ..

A political activist and a radical socialist, Latifa Al-Zayat has been involved in the struggle for national independence and the rights of the oppressed since the forties when she was an undergraduate. She has become a symbol of integrity and commitment to the Arab masses.

Latifa Al-Zayat has published influential works in the field of critical theory and literary criticism. Her works, in Arabic and English, deal with American and English Literature as well as Egyptian narratives and drama. Her writings on the image of women in Arabic novels and on the aesthetics of Naguib Mahfouz are seminal. She has also written cultural and political essays.

Latifa Al-Zayat is, in addition, a prominent novelist. Her novel *Al-Bab al-maftuh* (*The Open Door*), 1960, has been a great success and was reprinted and made into a film. Her more recent *Al-Shaykhukha wa qissas ukhra* (*Old Age and Other Stories*), 1986, was considered a literary event.

Latifa Al-Zayat has graciously granted *Alif* an interview. Her interlocutors are : Somaya Ramadan, professor of Irish Literature and a specialist on feminist writing; Radwa Ashour, novelist and professor of English Literature; Farida Marei, creative writer and critic of literature and film; Ibrahim Al-Hariri, novelist and journalist; and Ferial Ghazoul, editor of *Alif* and professor of English and Comparative Literature. The interview was carried out in writing in the Fall of 1989. The following are excerpts from Latifa AL-Zayat's responses:

* I have been exposed in my life, like any other woman, to different kinds of subjugations. The most dangerous, I am sure, is the one exercised by women on themselves. I managed to overcome subjugations, time and again .... What came to my rescue is a view of the self which took form in the beginning of my awareness and deepened in my undergraduate years .. This view of the self liberated me from the prison-house of the self and it continues to do so. It allows me to be an active and responsible human being, open to my country and its people and preoccupied with their concerns.

* There is a great deal which we can learn from the extreme rightwing critics and one of them is T.S. Eliot, as long as we appropriate what we learn to our social orientation.

* In the novel (*The Open Door*), I aimed at crystallizing

recruitment in the dominant stream. The individual in such a context becomes anxious when he does not fit in the main stream.

If the philosophy of Enlightenment calls for the use of reason in everything, Adorno calls for the use of reason in a new domain, that of reason itself: he calls for reason's critique of its role in a structure that perpetuates control and repression. Thus Adorno criticizes a naive notion of Enlightenment which does not comprehend the limits of reason. The Enlightenment's privileging of reason led to the dominance of a binary opposition between reason and nature. This belief in reason is no less mythological than a belief in myths. It led to the use of mathematical formulae and statistics even in philosophy. Mathematical logic becomes supreme at the price of using science and philosophy as instruments for mathematical rule. Reason tries to regulate everything by containment within its confines. However, Adorno does not propose to confront the irrational with something other than reason. The point for him is not to control reality but to criticize it.

Art for Adorno possesses a different structure from the rest. He is influenced by Benjamin, and his notion of play, art, and freedom. By resorting to an autonomous activity outside the domain of cultural rules, art can find the lost unity of man, and his fragmented self. This escaping of the social network which evades the dominant ideology allows a sense of communication between individuals. Adorno sees art's specificity in being able to digress from reality. Therefore, its imaginative stride gives it its autonomy through which it can perform freely.

On Political Commitment and Feminist Writing : An Interview

Latifa Al-Zayat

Latifa Al-Zayat is one of the most distinguished women in Egypt and the Arab world . She is presently Professor of Literary Criticism in the Department of English at the Women's College, Ain Shams University in Cairo. She chairs the Committee for the Defense of National Culture which publishes *Al-Muwajaha* (*Confrontation*).

The Philosophical Bases of Adorno's Aesthetics

Ramadan Basttawicy

T. W. Adorno, a member of the Frankfurt School, was greatly influenced by Benjamin's notion of the autonomy of the art work and Horkheimer's notion of the contextual grounds in theorizing. In his central work, *Negative Dialectics* , he raised the question of the role of philosophy in his time, a period marked by German Nazism and Stalinist dogmatism. The impotence of philosophy and the failure of reason preoccupied him. While admitting the important role of Kant in liberating reason from its theological shackles, Adorno saw Kant limiting knowledge to its instrument -- the mind -- presumed to have its apriori constitution. Adorno, who was inspired by Marx's use of dialectic -- not as a scientific procedure, but as a method for understanding historical transformation -- came to see the role of philosophy not as the expression of an absolute, but as a critique.

According to Adorno, Man can concentrate on his struggle with nature for the benefit of all humanity only when exploitation and alienation are ended. However, he saw modern civilization as moving towards an increase of alienation manifested by a rupture between man and his environment. Marx had shown the reinforcing role of superstructure in continuing existing conditions, and Adorno extended this analysis by showing how Western philosophy forged a notion of reason which cemented reification. Repressive structures of the cultural system are internalized: the individual is unable to resist this penetration in a technological set-up, where alternative mechanisms such as the family unit are absent. Thus individuals are tied to a work machine which provides them with consumer goods through which they have the illusion of fulfillment. One's life is wasted on working to achieve these goods. This points to the inhuman feature of mass culture which makes people feel that their own good is tied to a high standard of (technological) living. In this context, the individual cannot experience his uniqueness and specificity in his work, but needs the work to buy consumer goods. Man becomes an object in monopolistic enterprises. Work becomes not an opening of creative potentialities, but a

architect of the Islamic Left in the Arab and Islamic world. Islamic Left tendencies were present before the introduction of the term, and were generated by a national awakening of a progressive nature. It was pitted against the Islamic Right which thrived in the 1970s. The project of the Islamic Left is embodied discursively in the multi-volumed publication by Hassan Hanafi entitled *Min al-ᶜaqida ila al-thawra* من العقيدة إلى الثورة (*From Faith to Revolution*). This article is an analysis and a critique of the project.

Caught between the accusation of Marxism by the Right and the accusation of opportunism by the Marxists, the Islamic Left tried to steer between the two poles by the use of reconciliatory discourse. This reconciliatory stance (*tawfiqiyya* توفيقية) marks the deep structure of the Islamic Left and produces on the surface structure of its discourse a marked vulnerability to the sensational dimensions of reality. The Islamic Left bends over backwards to accommodate the political successes of the Islamic Right, thus compromising its own radicalism.

The article criticizes the Islamic Left's critique of the secular project by questioning its presuppositions. The Islamic Left assumes a single Arab-Islamic heritage (*turath* تراث), while in fact there are levels and pluralities of heritage(s), coexisting in the consciousness of the masses. The Islamic Left incorrectly postulates a rupture between secular thought and heritage on one hand, and on the other hand, between Islamic Traditionalists (the *salafiyyun* السلفيون) and the cause of the masses. Based on these questionable presuppositions, Abu Zeid argues, the project of the Islamic Lèft offers the renewal (*tajdid* تجديد) of the heritage as an answer to present-day challenges.

The reconciliatory nature of the Islamic Left misses the more promising dialectical horizons, and claims that the solution is in renewal, thus projecting the present situation with its immediate concerns onto the past; while taking the past as an essence that manifests itself in time.

Despite the coloration and appropriation of the past by the Islamic Left, it has, nevertheless, directed attention to the shortcomings of the structure of religious consciousness and challenged others to rethink their ideas in terms of its restructuring.

of the ideological in the literary work as well as the social and historical conditions of marginalizing / centralizing given texts, rather than the evaluation of the fidelity of the literary work to reality.

Darraj sets the groundwork for a neo-Marxist approach by simultaneously calling for an alternative reading into the concept of reflection as well as demonstrating his new interpretation by drawing extensively on Arabic narrative, dramatic and poetic works. He shows that in these literary examples, it is not so much the static lived experience that is reflected but the structure of dynamic reality. Furthermore, such literary texts reflect reality at a second remove since they reflect an already refracted view of it through ideological prisms. Finally, other literary texts and ideological discourses --as part of social reality -- are incorporated and reflected in the literary work.

The project of Darraj offers the outline of a theory of literature where the question of the evolution of forms and the struggle of idiolects is integrated, not simply juxtaposed or superimposed, into a Marxist methodology.

The Heritage between Interpretation and Coloration: A Reading in the Project of the Islamic Left

Nasr Hamid Abu Zeid

The author explains the meaning of interpretation (extracting authentic meaning) and coloration (projecting an ideological meaning) of a text. While admitting that no reading is totally innocent, some exegeses are intentionally appropriative of texts. Such appropriation is not the result of the dialectical relation between the reader and the text, the subject and the object, but is the consequence of a distortive intention disguised under the rubric of objectivity. A distinction is drawn between a legitimate reading, albeit not innocent, and a distortive reading. The first is a productive reading while the second is an obstacle to productive reading because its mechanisms block the significance of the text.

Then the author explains the term "Islamic Left" which was coined by Hassan Hanafi, a prominent Egyptian thinker and the

praxis. Accordingly, the Third World should analyze critically the nature of capitalist wealth rather than try to reproduce a capitalist affluence that can only be achieved through programmed theft, exploitation and ideological distortion. With figures drawn from economic statistics coupled with an analysis of Western discourse on the Other, the author demonstrates how the Third World has been and continues to be robbed of its wealth and national heritage under the guise of civilizing missions and development aid. The figures belie such claims and show that wealth is moving from the South to the North. The only possible road to genuine development is not to imitate a model which is both alien and bankrupt, but to work for autonomous development calling on the economic resources and cultural modes of each region. Such a development cannot take place except in a democratic context and with popular participation which can confront crippling bureaucracies. The innovative roads to meaningful development are, therefore, varied and multiple, but they all converge on the deep level with Marx's humane message.

Reflection and Literary Reflection

Feissal Darraj

Reflection or the homologies between different levels of reality is a basic and complex issue in Marxist aesthetics. The article explores the intricacy and richness of the concept and its implications, interpretations and manifestations in the context of Arab cultural and literary production.

The author offers a nuanced view of the historical and philosophical mechanisms involved in literary reflection. His exposition is preceded by an elaborate deconstruction of the reductive application -- in his view -- of the Marxist position on the issue which identifies reflection with mirroring and sees literature and reality as separate and parallel. In a close reading of major Arab Marxist criticism of the last three decades, Darraj reveals their latent idealist and a historical dimension. The author proposes the study of the modes of articulation and reproduction

Abstracts of Arabic Articles

Marxism and the Third World
Ismail Sabri Abdalla

The article offers an interpretation of Marx and Marxism that reaffirms their pertinence to the Third World today. The interpretation is presented from the standpoint of a Marxist economist and a spokesman for the Third World.

The reading of Marx in this study contextualizes Marx's writings within their historical framework and uncovers the philological significance of key words. Appropriating nature, for example, is explained as making proper use of nature rather than exploiting nature. The approach attempts a total reading of the corpus of Marx and uses lesser known commentaries, letters and manuscripts of Marx to shed light on his renowned texts. Through this methodology priority is given to the source over the established exegesis, and Marx is read as a structured whole, albeit unfinished, rather than reading Marx's canonical extracts. Thus, Ismail Sabri Abdalla derives fresh Marxist principles which are crucial for the current debate on development, dependency, ecology, bureaucracy and cultural hegemony. By this innovative reading, the relevance of Marx is demonstrated while in the very process Marx is liberated from the self-styled Marxist readings and practises which dogmatize and mythologize him. The author puts the accent on the principles enunciated by Marx in his analysis of the European situation, rather than applying Marx's conclusions about nineteenth-century Europe to the rest of the world.

The article draws attention to Marxist touchstones: critical approach, historical specificity and the interaction of theory and

muddy by more than 500 years of oppressive underdevelopment. The Arab world has accomplished this miracle despite its rape by contrary forces surrounding it and working away at it from inside and outside in a series of fateful challenges that continue even now in difficult daily confrontations. Nonetheless our ambitions remain broader and greater than any retreat into silence. If there is any meaning to this at all, it is the meaning of worthiness.

The defeat came and this people discovered an extraordinary ability not only to reject it, but to re-examine its own account with itself. The opposition to its experience is harsher even than that enabled by a courageous critique. And if that critique was sometimes exaggerated to a painful degree, it was only to satisfy the yearning and ambitions to attain something greater and better. In this present and difficult experience, the Arab has added to his desire for steadfastness the desire for liberty and critical revision. The Arab was defeated in a deadly battle in which it was not granted to him to fight as he can and should. His desire for steadfastness and liberty, however, have not wavered, but have, on the contrary, acquired additional potential for firmness and yearning for the better, expressed collectively in the unusual awakening of a spirit of criticism and re-examination.

It would nonetheless be unwise for us to imagine that the Arab is finding his full compensation in this critical awakening. Rather, this period of waiting, lived so tensely now, is not unlike that of 1949, or that experienced by the Russian people between 1904 when they were defeated by Japan and 1905 with its first revolution, to be followed ten years later by another revolution that changed the face of the twentieth century. What is happening now is only the labor pains of something great that will be born from the rubble of the defeat like a volcano born from under the cold ashes of a forsaken mountain.

The wound opened in a dead body causes no agitation, but what has rent (*anshaqqa* انشق) a living body increases its potential for resistance. A hidden power in the depths is stirred and its capabilities are doubled in response. The wounded Arab body is moving. It is healing, preparing itself, resisting. Its senses are redoubled and it stands firmly on its feet, spanning a bridge of agony.

the cultural institutions and in the administrative centers, reaching even to the heart of family gatherings. Lebanon could open the eyes of language so that language is not just an expression of impotence, uncertainty and incantation, but a clear vision of values and issues, and thus abandon the debate and discussion that have been so destructive of time, potential and situation.

The Lebanese climate can be now perhaps critically important to a new dawn in the Arab dialogue, but only on the condition that we set free its full potential for understanding, effectiveness and responsible commitment. While the spirit of critique after the defeat permeates the entire Arab world, it is not by chance that it should have had its first stirrings in Lebanon, even despite the many competing discussions, slogans and intentions there. In effect, Lebanon is playing a part of its potential role, and it will doubtless play that role more fully as long as we can have faith in its possibilities for continuing, whatever the contending voices, to benefit the people.

All of this throws the burden of responsibility onto the shoulders of everyone, to differing, but nonetheless necessary, degrees. Responsibility rests on the shoulders of the younger generation, in its universities, its parties and its families, to the same degree that it rests on the shoulders of the leaders in their sphere of influence, parties, families and the centers of power that they enjoy. Responsibility rests on the shoulders of the intellectuals to be a conscious element rather than a blinding and vacillating one, to be an element of constructive commitment and not an element that sits back in its absolute rejectionism. Responsibility rests too on the shoulders of journalists and media people, responsibility toward the powerful weapon that they hold in their hands and for what comes of national duty, historical commitment and geographical standing. And finally responsibility rests on the shoulders of the architects of state policy for building the domestic and foreign strategy required by the powers latent in the society and the younger generation representative of the blood that will renew that society and bring it to interact with the developmental movement of the age.

In the last quarter century, and as it enters the modern age, the Arab world has accomplished one of the miracles of development in history, and it has accomplished it on a land made

three basic components: national duty, historical commitment and geographical standing.

From within the challenges contained in each of these three components, Lebanon stands at a historical turning point, whereby it might yet succeed in renewing its blood and moving forward with the age. This requires first of all a decisive clarification of priorities in the hierarchy of challenges making up the daily situation in the region, as well as a commitment to a program for meeting these challenges. This clarification should not happen as mere coincidence, or on the basis of spontaneous or automatic thinking, but rather by releasing the absorptive potential through free discussion, thus focusing the rapid developmental movement throughout the entire region and providing the necessary conditions for the crystallization of its effective powers.

The society must organize its discussion on the basis of definite strategic situations and give to the active social forces their full role in this discussion, its organizations and its parties. The movement of a healthy discussion must be such that it can create a form capable of absorbing and expressing the hidden potential of the people. The arteries for the circulation of blood in its body must reach as far as possible, deep and wide, connecting the given structures with the power to express the dynamism and vitality of development in our society.

In the present circumstances, national, historical and geographical, the Lebanese situation might yet release the constructive potential of a courageous and responsible discussion, focusing the voices clamoring from one end of the Arab world to the other, and on the basis of this discussion, release its own specific potential as well. In Lebanon the fetters imposed by "patriarchy" could be abolished in order to give to the exuberant younger generations the opportunity to extend their dynamism and vitality and their connectedness to the age to the level of daily influence. Lebanon could extend the slogan "national unity" (*al-wahda al-wataniyya* الوحدة الوطنية), in both form and content, from its purely sectarian character to its larger social, economic and political character, and deepen the democratic spirit to the level of the circulation of blood, functioning in the parliament, in the parties and universities, in

level of understanding of what is young and new and how to adapt and interact with it. The problem in the region was never in the inconceivability of development, but rather that we did not use our developmental capacity to enhance our progress.

Our dilemma is not that we failed to implement our program but that we did not give ourselves the opportunity even to draw up a program. And our defeat was due not only to the traditional political, social and economic forces fettering us, but to the fact that the alternative forces were more oriented towards refusal rather than constructing a new and comprehensive strategy. Furthermore our impotence was not so much an expression of our lack of qualification as it was the result of the prevention of new blood in our society from reaching its head and arms. The problem is not that we do not know, but that we do not permit those who do know to speak and to act. It is not that we are foreigners to the age, but that we have squandered and thwarted the younger generations who are themselves the bridge to the age.

The responsibility for all of this, as we have tried to demonstrate, is not limited to this or that individual, nor to a single system or organization, but is the responsibility of everyone to almost equal degrees. The entire region stands at the gates of a decisive historical turning point and there will be no victory in this confrontation except the victory of all, and no defeat that is not the ruin of everyone. Any objective assessment of the previous few years that the region has just passed through must demonstrate one thing at least and that is that there is no one confronting the challenge more than any other, and no one can withdraw except at an enormous collective cost. Whatever the theoretical dispute that might have been engaging ideas about the unity of the region's destiny, that unity has never at any time in the past seemed stronger than it does now, following the humiliating defeat and facing what have become life and death challenges.

This idea imposes on Lebanon a number of tasks whose circumstances are themselves a kind of preparation for the fateful role Lebanon must play in confronting the big challenge certainly, but also in confronting the smaller challenges that collectively constitute its internal issues. The Lebanese role is made up of

internal framework of established democratic relations, and of relations with others in a constructive and productive dialogue. These conditions of party activism cancel the unnecessary multiplication of parties which in themselves only reproduce the same previous mistakes and deficiencies rather than advancing the role of the party itself.

In their past experience our parties have taken the form of sectarian or clan or student groups, of undefined social forces and with unclear and indeterminate boundaries, that, taken together, recreate patriarchal structures within the party formation as well as in the form and content of its relations with other parties -- quantitative accumulation rather than qualitative development. The sum total of these relations leads to the acceptance of the absence of a party strategy. The need for a quick understanding of the objective conditions as well as the desire to deal with these on a practical level are ignored. Although such experiences do not cancel altogether the inherent value of the party, they do require systematic study and critique in the direction of a total developmental practice.

In past years there has been a wide-reaching and interminable discussion on the issue of the single or multiparty system. In fact, no one criterion can be imposed, nor can any single paradigm be considered indispensable, since for every social condition there exist numerous reasons, motivations and interpretations. Nonetheless, the groundwork remains first of all in the ability of these parties as a whole or of the single party individually to realize within their organizational structures and in their relations with other organized forces, a real circulation of blood that would make it a healthy phenomenon, one not trapped in some vicious circle.

The political party is one of the forms for organizing effective forces in a society but there are other forms as well that are capable of such organization. These are represented by the labor unions, including worker, peasant and professional unions, or cultural institutions that, whether intentionally or not, function as the ground on which discussion is built. Whether the organization is a party, a union, or an association, its first priority should be to ensure the circulation of blood in its body. Its primary potential should be not for discussion, but for raising the

defamation replaces mutual understanding. Inside the apparatus the leader's authority prevents the movement's growth and the fetishization of the role of the leader as irreplaceable is reflected in his own self-esteem when he makes of himself such an irreplaceable power. Outside the apparatus this absolute and positive self-esteem leads to a negative evaluation of others.

The social body might be compared to the human body in that each gland has its own function and that its well-being is endangered not just by a defect in one of these glands but also by a defect in its relation to other glands. As far as most of our parties are concerned, they are incapable, whether in their own internal organizational structures or in their relations with other parties, of creating a nucleus of real democratic spirit, and the absence of this spirit in turn impedes the crystallization of a clear strategy either for itself or in its conception of the role that other forces might appropriately play.

Party formation is an invaluable experience in so far as it instructs citizens as to the best means of playing a role of public responsibility. Within the party they acquire a new political culture and a new idea of political work, thus also enabling what might be called a democratic ethos. Our parties have been incapable of realizing this indispensable task and of crystallizing within their own structures a political vanguard that could play a leadership role in the society, one that would at the same time both influence and be influenced by that society. This incapacity led then to a still more dangerous consequence, namely the incapacity of the parties to crystallize a strategy adequate to the dynamics of a society attempting either to express itself or to develop an alternative form that would replace the traditional ones that it has rejected. All of this results in two interconnected phenomena in our party experience: first, the multiplication of parties, and second, the inability to focus effective social forces.

In conditions of the kind experienced by our society, the absence of effective parties representing real forces is an incalculable loss, a destructive and horribly debilitating mistake with dangerous consequences resulting from it at all levels. There is no way out of this profound dilemma we are now experiencing except through party activism (*al-hizbiyya* الحزبية), party activism in the true, effective and productive sense, produced within an

effective enough to keep up with the speed of development in our society? The question places us at the crux of the issue, the issue of democracy, a term by which we understand, first of all, the rule of the people, by the people, and for the people, irrespective of conventions used to undermine the word democracy. We consider parliament to be but one feature of democracy, not democracy itself. And since by democracy we mean that circulation of blood, healthy and reinvigorating, that must reach every part and member of the social body, what is required of us is that we transform the democratic spirit into a daily practice at all levels.

The Arab world, in the context of its dialogue with democracy, has seen various experiments that merit examination: in one case there is parliament without freedom of the press and in another freedom of the press without a parliament; in still another case there is parliament but no parties, or else parties without a parliament; or there might be a parliament, parties and freedom of the press without any of this being able to create a real democracy. Despite all this experimentation, the regimes still call themselves "democracies."

Where then is the solution?

It is wrong in fact for us to look for democracy in all these forms and opinions about its existence and non-existence, or about how many different appearances democracy has taken on in its parliamentary aspect, since we are also inquiring into democracy in its social and cultural dimensions. Furthermore, we are really asking that we look for democracy in its administrative and collective aspects, and, first and foremost, in its party aspect. The party itself is the consolidation of the democratic experiment. Thus, if the potential ability and qualifications of any party are measured by the circulation of blood in its body, we will see that the overwhelming majority of our parties suffer from an absence of democracy, both in terms of the apparatus of each of them and in terms of their relations with each other.

Within its own apparatus, the party founder assumes for himself the seal of sanctification and the small group around him forms the rampart against which the upward movement of the younger generation collides. Outside the apparatus, in its relations with other parties, accusation substitutes for dialogue, and willful

and the fact that "the people didn't participate in its battle," and so on. Such formulas, and their repeated use, however, threaten only to express once again earlier situations and their unfortunate chain of circumstances. The very use of these cliches is itself a consequence that must be examined as such. Otherwise their use will become natural so long as their logic remains intact and inviolable.

The dispute between Ben Gurion and Levi Eshkol traces its origin back to 1917 and yet the two leaders managed to hang together in a single party organization until 1964, and even then neither Eshkol nor Ben Gurion closed off the question of annexation in 1967. Instead the "circulation of blood" supplying the two parties with younger generations made for a direct synchronization with ongoing rapid developments. Directly after the June War, and at the height of the triumph, Yitzhak Rabin was removed as chief of staff of the Israeli Army. In a period such as this whose speed surpassed the grasp of a single individual,the law prohibited a chief of staff remaining in his post for more than four years. At the time that Yitzhak Rabin left his position, the Israeli cabinet was determined to remain a cabinet of national unity combining conflicting groups sharply opposed among themselves. This conflict had to be subordinated to a calculated strategy for the next phase when the Israelis anticipated other developments.

These examples are not intended to be a systematic treatment of the enemy as a model, but to insist rather that what we have long been calling the "distribution of roles" (*tawzi*c *al-adwar* توزيع الأدوار) among the Israeli forces is not really so; it is quite simply an inevitability necessitated by a preplanned strategy that alone determines the duties and rights of each given phase. Thus the lack of a strategy of this sort on the part of the Arabs itself would lead to what we might call an "error of judgement" (*khata' al-taqdir* خطأ التقدير), a judgement error that is certainly not a cause but a consequence.

This brings us to the following essential question: the issue, as we have said, is not that of changing the leadership since the leadership is in fact just one aspect of the problem. Rather, we must ask, how are we to go about modernizing our political and economic apparata and our cultural institutions to make them

amazing capacity for squandering not only our own scientific potential but even the very degree of development that this potential has, despite all the difficulties, managed to achieve. The traditional social structure of our political and economic organizations displays an unusual rigidity in its inability to admit our younger generations, to progress, develop and transform.

Without the circulation of new blood, continuously, rapidly and automatically, to the centers of power, not only was there an increased collapse of possibilities generally but an even greater separation as well from the age's developmental movement. This situation led naturally to a sanctification of the society's superstructure, itself a major impediment to the speed of change and transformation. Even in those periods when a relatively new power would take over, its ability to influence came immediately up against those broken bridges separating it from the society's infrastructure or base, in turn retarding the process of change.

Even with regard to democracy, whether it is called revolutionary democracy or traditional democracy, the result remained the same, that the social body's circulation system was only skin-deep and thus unable to circulate the blood properly. This then empties the "dialogue" (*al-hiwar* الحوار) of everything that gives it its value and forces it into what we have been calling "blind language" or what is more commonly called a "dialogue of the deaf" (*hiwar al-turshan* حوار الطرشان), not unlike the slogans of the parties and states in the region, whose constitutions, in and of themselves a matter for surprise, are astonishing for the number of contradictions they contain.

All these factors of course contribute automatically to the Arabs' lack of a working strategy, a lack that nullifies any capacity for redirecting their technological, intellectual, social, political, and even statistical, efforts towards more useful and less futile daily goals. The lack of such a strategy annuls too, the capacity to organize the contradictions facing the Arab societies of the region as well as any knowledge of how most appropriately to enlist these in resolving the largest and most immediate contradiction. Thus we fought our battle, so to speak, "without proper preparation," "without using our potential," "isolated from our capacities," and citing "startling technological underdevelopment," "rigid military and political traditionalism,"

breadth of the danger it poses, as well as the establishment of any firm strategy for confronting it and meeting its challenges.

None of this happened by chance or arbitrarily, but rather a series of interconnected links forms, in all of its small circles, the chain that obstructs our release. What we have been calling patriarchy is really nothing but the necessary result of a feudal mentality, of a political feudalism and the logic of national capital. Nor is this patriarchy a psychological phenomenon except in so far as class itself crystallizes psychological phenomena. Furthermore what we have been calling blind language is not so much a literary school as an intellectual chain whose links are forged on the anvil of narrow convention in order to impede rapid historical movement. The absence of a real working strategy (*istratijiyya al-ᶜamal* استراتيجية العمل), an absence that resulted from patriarchy and the blinding of language, is in turn a necessary result of the absence of a democracy appropriate to our present conditions and functioning as the "circulation of blood" in our political body. This absence is not restricted to names alone, but arms itself here or there, in one case or another, with the blindness of language or patriarchy.

Going back over the parts of our argument, we come to the following conclusion: we are facing an enemy that brings with itself from the West the epitome of technology, scientific development and an enormous capacity for assimilating the younger generations within the organization of its leadership, thereby utilizing not only one of the forms of democracy appropriate to its requirements and tasks, to the effective rapidity of current development and adaptation, but also makes use of its natural and organic connection to the developmental movement of the age. The enemy has his own clear idea with his own strategic line, one that epitomizes much of the confusion and exposes all of the major contradictions erected, effectively and on a daily basis, between it and ourselves. The natural consequence of this circulation of blood is, from first to last, to redirect intellectual, political, social and technological efforts to a clear and well-defined goal, with no waste and no frivolity.

For the Arabs, by contrast, historical circumstances have not facilitated the consolidation of the technological capacity promoted by the age. And to that we ourselves have added an

sides: the exploiter and the exploited. And if language is the means of the exploiter, what then can serve as the defense of the exploited? And if the exploiter goes beyond the exploitation of language used to obtain his own objectives, then what is to be a strategy for the exploited? This is the operative side of the problematic that we are reviewing here, the side that focuses on the larger issue that we must now discuss. "Blind language" has gradually deprived us of the ability to establish our own clear strategy for confronting the challenges that beset us on all levels. Given, on the most dangerous level, the enemy that confronts us, and given the clear and present danger, we must subject all our contradictions to the finding of a solution to that one main contradiction and its own well-defined strategy directed against us in unmitigated malice.

Ben Gurion, the chief architect and proponent of that strategy, has proposed the following plan: "We must use military conquests as a basis for incontrovertible settlement and the creation of a new human, economic, cultural and social reality that will force everyone to recognize it and take it into account. And the adherents of traditions and morals who attack our right to expand our borders to include the occupied areas, do they not understand that they are assisting the enemy who is still claiming those lands in our possession, one part of them with the consent of the United Nations and another, without its consent. We must change the situation in those areas emptied [of Palestinians] through Jewish immigration and settlement. There is no excuse for defending the rights of the enemy lying in wait for us. For us he has no rights." Ben Gurion wrote these words on the 20th of last October [1967], in the Israeli newspaper *Ha'aretz* where he unhesitatingly announced the Israeli strategy necessarily directed against us.

In the face of such a clear goal and a logic that wants to use military conquest as a means of justifying settler colonialism, cancelling once and for all any rights for the other side, the "blind language" engulfing us becomes more than a mere meaningless transitory phenomenon. It is a crime. It not only obstructs the arrival of a youthful vanguard, bringing new blood and influence with them, into the ranks of the leadership, but it also obstructs a clear view of the enemy and a recognition of the depth and

from just observing these words and their widespread dissemination -- as if there was some consensus on their meaning; in fact no one agreed with anyone else on their significance.

We need urgently to re-evaluate these words, so that definite and meaningful specificities can be agreed upon. Such a step was similarly necessary for other peoples of the world at the end of the nineteenth century as they too stood at the threshold of an emergent age. The conventional terms have, however, become pure alienation for us and this mutual deafness leads only to a total absence of meaning in discourse. But the problematic has gone even farther than that and it has now become possible for someone to use language to conceal his own impotence, or to hide his intentions. We now have a lore of blind language that has managed to empty discourse of any effective value, making it possible to employ it for contradictory aims at one and the same time.

Hiding behind a cloud of words is the basic weapon either for someone who feels his own impotence to realize his goal or for someone who has no defined goal at all. Impotence and the absence of clear thinking, which themselves have become a kind of "working strategy" (*istratijiyya al-ᶜamal* استراتيجية العمل), have buried us up to our necks in what might be called "incantatory thought" (*al-fikr al-ghina'i* الفكر الغنائي) that replaces clarity with sound and disguises the absence of a goal with ringing words that satisfy the emotionality in the depths of all of us without ever illuminating its vision. This blind language provides, in the final analysis, the sense of security for those who are frightened by change, the curtain of fog over the movement that they truly fear. Whereas the representatives of a certain class are greatly pleased to encourage this blind language that, under the veil of nationalism, they consider to be a healthy expression, it is, in fact, nothing but a shield to protect those who, by their economic and political influence, have been suppressing the beginning of the movement for change.

Might we not then, in accordance with our rejection of this exploiter class, call suchencouragement itself the exploitation of language? This is, of course, possible, but only on the condition that we do not forget that the question of exploitation has two

on. On the one hand, we are trying to overcome our own underdevelopment and, on the other, we are competing to catch up with the rapid movement of the age. The question is why, despite everything, this understanding has not occurred. Why, despite everything, has the younger generation not asserted its presence in the way required by this dynamic reality? Should not the replacement of the structures within which we move result necessarily from the growing speed of our development? The answers to these questions are in turn a question of time. Our society is really only in its birth phase and it would be unwise to believe that the movement of history will not assert itself in the end.

However, we must admit that the economic reality, and the political reality resulting from it, weigh atop this movement and prevent it from a real take-off. It is hardly a coincidence that the whole region should be witnessing a series of attempts to determine this turning point with its different possibilities of success and failure, even bitter failure. Notwithstanding, these attempts -- in varying ways -- have become once more the captive of their own self-estimation, obstructing, at whatever level, the younger generation's constant, forward-directed, rapid movement. In the midst of these difficult birth pains, at times violent and at others more tranquil, one phenomenon stands out for observation and analysis, a phenomenon that has spread in very similar ways throughout the region regardless of the different systems that prevailed. Ultimately, this was to be the inevitable result of all the contradictions concealed in and behind the numerous above-mentioned attempts in the past.

Over the last ten years we have witnessed the birth of what we might call a "blind language" (*lugha ᶜamya'* لغة عمياء) in the region and nothing has been more operative in our daily life than this blind language. The most significant words lost all meaning. There was no longer any specificity and each writer had his own private diction, using his words according to his own private understanding, an understanding that had no consensus and which thus meant nothing. The meanings carried by such conventional terms as "revolutionary," "Nasserist," "socialist," "justice," "democracy," and "freedom" appeared in innumerable writings that we would read every day and although it seemed --

spontaneously comprehending the youthful strength, its excitement and influence, is there a democratic situation. The opposite has nothing whatsoever to do with democracy.

A new meaning is here added to our first point about "patriarchy." Our ability to understand the younger generation is in fact subject to our capacity for accepting its influence in our institutions and submitting these to a new, corrective and growing comprehension. This ability is still limited. What we call "technological underdevelopment" (*takhalluf tiknuluji* تخلف تكنولوجي), currently much discussed, is in fact in large part the result of wasting the ability of our younger generation. When the holders of power are unable to keep up with the age's rapid development, they prefer to keep closed the door of current accomplishments rather than relinquish their power on account of their inability to keep up with the age.

This discussion does not, of course, mean that we are technologically advanced. It means: not only are we content with that lack of advancement, but we obstruct the potential for rapid change. As a result, those very capacities of ours that might form an important and basic beginning are lost without our really understanding why. The first accounts of highly educated young people obliged to emigrate warrant that we consider with alarm the massive accusation of our technological underdevelopment. And other unavailable data that might tell us just how many of our distinguished scientists work, or are obliged to work, in fields that have no relation to their specialization, would probably warrant that we consider this issue with an even greater sense of alarm. This age is witnessing a unique phenomenon, and that is that the overwhelming majority of groups that make up the scientific and technological corpus of the society is, as a result of the rapidity of development, a younger majority. Applying this maxim to our society and its intensifying speed of development, it is easy to see just how dangerous and basic the problem is that we are now facing.

Understanding this development requires of us an unusual capacity for agreement and an enormous capacity to replace traditional structures (*al-'itarat al-taqlidiyya* الإطارات التقليدية) in order to keep up and evolve with it. Such an ability is necessitated by the twofold nature of the difficult race that we have embarked

development onto the level of daily practice. This is precisely what we see embodied in the phenomenon of emigration and exile, for exile is not only a search for material wealth, but for values as well. And it is precisely this too which makes us see the bureaucrats as older than the papers in their office archives, just as it prevents us from seeing younger faces in the seats of legal and executive power, in a way that would reflect accurately the development that we are living.

What we are here calling a lack of enterprise and imagination and invention -- not the capacity for such -- is what is peculiar to the moment. It is the reason for the absence of any programs of ours for joining the spirit of the age, the absence of any administrative frameworks for keeping up with the rapid pace of movement in the society. It further nullifies the willingness on the part of organizations in our political life, whatever their form, to respond to and interact with the dynamism and capacities of the young.

At a first glance at images of organizations in different countries elsewhere in the world, it might seem that the younger generations there too do not enjoy these privileges, but such an image is incorrect in two important ways. First of all, the younger generations there have in fact seized their full opportunity in political and administrative institutions. And second, our own need, given the ups and downs of our intense and rapid development, to promote the younger generations into the centers of leadership is greater by far than the need of western societies who do not face the enormous developmental gap between successive generations that we do. This fact leads us to another essential point and that is the question of democracy.

The democratic institution is not just the translation of a parliamentary institution. Parliament is but one of the manifestations of democracy, not democracy itself. Democracy is a combination of equal opportunity, from parliament to the family, and continuous with the political, administrative and cultural institutions that form the blood circulation system of a democratic situation. Any replacement of that "blood circulation system" (*al-dawra al-damawiyya* الدورة الدموية), whether complete or partial, is itself an abuse of democracy. Only when our administrative, political and cultural institutions are capable of

exhausting, sometimes to the point of surrender. Given the chance, however, to overcome these obstacles, both sides find it difficult to transfer their newly acquired position to a generation that has all too soon arrived after them. One of the most obvious results of this is the acceptance of the principle that the holder of power remains as long as possible at the head of the power structure rather than exchange his position according to the dynamics of development and the promotion of men of the age in their continuous development on different levels of leadership.

Again, we must add that what we mean by leadership is not at all the leaders of the state. The question is not, nor should it be, the question of an individual or group of individuals. The leadership is comprised of all those levels and functions practiced by humankind in a healthy and effective social order. In fact, the president of the state or the head of the party is the product of the whole collection of leaders present within the social and political body that he directs. It is incorrect to see it in terms of an individual. The change at the summit of the state is not at all change in the sense in which we understand the word here, since the collection of leaders forming the political pyramid is itself unsound, thus making it futile for us to ask that change at the summit respond somehow to our goals.

The issue behind this discussion is deeper than a mere formal movement and we cannot attend only to the superficies of forms and outward appearances. When we talk about change, we mean a profound change in the infrastructure of the social and political formation. It is this change that bestows on any president of a state, any party leader, or any organization's leadership, the ability, right, power, instrumentality and authority to realize its goals and program. Thus when we say that the debility in understanding the younger generation's power leads to the acceptance of the principle that the holder of power in office for a long period of time forms within it an obstacle to those generations more in harmony with the developments of the age, we are in fact simply pointing to all of our apparata, institutions, organizations, parties, administrations and associations, in their political, economic and cultural forms.

This phenomenon constitutes an invisible barrier obstructing the transference of our strong capacities for

Arab incapacity to enter into the spirit of the age, a theory that is used not only to justify the invasion of the Arabs but that also provides the theoretical criterion for some of our authors, passing under the veil of criticism.

The difference between our generations can no longer be measured in years. The incalculable speed of development gives rise to one of the most significant contemporary problems, in fundamental contradiction with the social foundation of our life and yet inseparable from it, what we are designating principally with the term "patriarchy" (*qa^c^ida al-'ubuwa* قاعدة الأبوة). Older men, both in terms of age and by custom, demand always of the younger the right of respect and submission. If this custom formed the basis of social organization in times of stagnation, then it forms now, in the midst of a daily intensifying dynamism, a difficult fetter with dangerous consequences. And while this does not mean abandoning the familial institution, it does necessarily mean adding to it a further vital and fundamental article: that the older men likewise respect the younger.

What we are calling "patriarchy" extends beyond just the family structure, for although family structure may appear to be the best example of patriarchy, it is not the most important. Patriarchy is reflected in the very foundations of our social and political life as well, where it serves to inhibit the emergence of young people into the ranks of the leadership. In a period of rapid social movement, however, what is required is that generation's ascent, not its shackling.

This discussion, it must be added, by no means implies a delimitation of the "younger generation" in terms of age in years, although this is important. Rather, the conventional term, "younger generation" (*al-^c^anasir al-shabba* العناصر الشابة), goes well beyond such a limited identification to include the intellectual character of the younger generation or the youthful mentality in keeping with the times, irrespective -- if the matter so requires -- of birth certificates. And yet, in our current state of development, the youthful mentality goes hand in hand with a young age. This should not dissuade us from attending to the exceptional cases that can sometimes be of great importance. Whether this applies to one faction or another of those who represent the youthful mentality, there are still undefined obstacles on the paths of both,

* * * * *

Our generation used to see in its schoolbooks an unforgettable photograph. This photograph, taken in the second decade of this century, shows a man mounted gloriously on a charger. A shining sword glistens in his hands with which he boldly confronts a Turkish airplane about to destroy him. This was a true picture -- not a film, nor mere sensationalism, but a unique and terrifyingly realistic representation of how the Arabs looked on the twentieth century from within the great Arab revolution.

Exactly half a century separates this picture-symbol from ourselves. And if we step back from the maelstrom engulfing us and troubling our own time, we will see that what has happened over the last half century seems to be a miraculous development. Nonetheless, it has not been quite half a century, since in reality the Arabs confronted the age not much more than twenty five years ago when "local men" (*al-rijal al-mahalliyun* الرجال المحليون) took over the leadership of an immense territory that had only just, in the last quarter century or so, emerged from out of the middle ages.

The Arabs in this short period have accomplished for themselves something enormous, when taken in the balance of history, in escaping from under the dark cloak thrown over them by a backward Ottoman rule. For centuries such has been the essential value in the history of modern humankind, a history that has seen numerous examples of rapid awakening, as in Japan and Germany. These awakenings, however, do not spring from a void but rather from a given technological, political, and military stratum (*tabaqa* طبقة),even when that stratum had been shattered by war. The Arabs, by contrast, began their entry into the age from a complete void.

Our generation, for example, has seen an amazing development, but our closeness to it has made us incapable of estimating its true value. The basic difference separating us from our fathers is unprecedented. Only rarely has history seen such a distance between two successive generations, but it is perceptible in the face of our brothers and sisters. The wheel turns more quickly than we can grasp. This fact, however, is important only in so far as it refutes the theory of Arab unworthiness and the

very closely related phenomenon as well, namely that of the spirit of criticism gone beyond its own limits into a kind of withdrawal through an exaggerated form of self-punishment. Such a phenomenon represents a still more dangerous side to periods of defeat. In describing the awakening of a critical spirit, we are using the analogy of a human being who, confronting danger, doubles the capabilities of his feelings of self-awareness and confrontation. The description of the critical spirit surpassing its own limits may trigger in another human being who, surrounded by danger, would lose the courage of the awakening of this feeling, thereby adding the specter of illusions to the danger he confronts. He, thus, loses not only the ability to evaluate his capacities, but that of directing them as well.

In any case, we are presently confronting a combination of the two situations: in the face of the tendency to courageous re-examination that we observe here and there, there is another tendency to lamentation that leads only to a withdrawal behind a veil of criticism. In the name of criticism and re-examination in periods of defeat, this latter tendency, less capable of steadfastness (*sumud* صمود), plays a game of suicide. It thus enters into the confusion of assessing things, factors and situations and makes enormous mistakes in understanding their real weight and place within the shaky picture that it has sketched. Such a game finds fertile ground amid the ruptures generalized now by the defeat. From here it acquires its dangerous capacity for destruction.

In these critical periods, the task of the researcher takes on a deeper role than it has had at any other time in the past, requiring a twofold courage: on the one hand a critical power; and on the other, a devotion to what must not be destroyed. The distinction between these two sides of the task is an extremely precise one. If the researcher takes just one extra step in the direction of criticism, he falls into the confusion of assessment. One step too many in the direction of devotion to traditional givens and he falls into a state of resignation in the face of the now unacceptable. The danger of a period of defeat -- that it carries within it both the seeds of construction and the seeds of destruction -- requires a true grasp of what must be rejected and what must be defended. Only absolute rejection is easier than absolute devotion.

to comprehend all that has been said will alone give the discussion its meaning, its usefulness, and its future.

But before beginning my own intervention into this discussion I want to make clear that the position from which I speak can be a meaningful part of the subject -- if it is to have any meaning at all -- only in the context of the many defined dimensions provided already by colleagues on this platform. There are points that I am omitting, reasons greater perhaps than the ones I will indicate, more important clarifications than what I see to be the order of priorities. The following pages do not negate this, however, but rather form an interconnected link in the chain of actual meaning. The role of outside forces in the story must be explored in depth, as must the role and extent of counterforces from within. Then there are the results of the interactions of social and economic forces and the Arab style of political work over the last ten years. There are other reasons and concerns even the enemy is unable to categorize or deny; and, since they are not categorizable, they are not pertinent.

Taken in isolation the presentation proposed here is perhaps partial, but, located within the larger story of this platform and sixteen other voices, it finds, if you will, a kind of completion.

* * * * *

Periods of defeat in a people's history are witness to a rapid growth in critical spirit that can often develop into resentment and anger. Yet this critical spirit, even in the form of resentment and anger, remains an indispensable constructive capacity. The human power to rise from a fall is the power to judge and find guilty, the capacity to correct a mistake is indeed the capacity to discover that mistake in the first place. Thus a people's periods of defeat take on a rigorous and stern examining character, an internal sort of self-punishment, its basic aim being to increase its capability of self-defense. This critical spirit in times of defeat seems all at once to awaken human feelings in times of danger, feelings that double the capacity for both self-awareness and confrontation. All this is, no doubt, a constructive phenomenon -- both necessary and indispensable -- as long as it is basically motivated by an exit from defeat.

Periods of defeat, however, witness not only the awakening of a spirit of criticism and re-examination, but another

THOUGHTS ON CHANGE AND THE "BLIND LANGUAGE"

Ghassan Kanafani*

Translated by Barbara Harlow and Nejd Yaziji

This platform has seen now many qualified professors examining different sides to the reasons for the defeat (*al-hazima* الهزيمة), its underlying circumstances, the challenge it raises, and the immediate obligations with which that defeat confronts one side or another of our society. Everything that has been said until now proves one point at least, and on which there is complete agreement: given what has happened, what is happening, and what will happen, the issue must be considered from different sides, for there is no single perspective, no single mistake. The defeat cannot be summarized in a slogan nor vindicated by accusation.

This very platform then is a condensation of sorts of what is happening in practice throughout the Arab world in the aftermath of a profound crisis: discussion breaks out from all sides, reproducing the situation. The different sides cannot be expressed on a single front nor by a single individual. The effort

* تشكر **ألف : مجلة البلاغة المقارنة** السيدة آني كنفاني و مجلة **الهدف** للسماح بترجمة محاضرة غسان كنفاني " أفكار عن التغيير و' اللغة العمياء.' " التى القيت في بيروت ١٩٦٨/٣/١١ والمنشورة في حلقتين في مجلة **الهدف**، عدد ٩١٩ (١٩٨٨/٧/١٧)، ص ٤٦-٤٩ وعدد ٩٢٠ (١٩٨٨/٧/٢٤)، ص ٤٣-٤٥ .

**Alif : Journal of Comparative Poetics* acknowledges thankfully Mrs. Anni Kanafani and *Al-Hadaf* for their permission to translate Ghassan Kanafani's lecture entitled " Thoughts on Change and ' Blind Language' " delivered on March 11, 1968 and reprinted in two parts in *Al-Hadaf*, number 919 (July 17,1988), pp. 46-49, and number 920 (July 24,1988) , pp. 43-45.

to these challenges of theory, practice and the demands of history, claimed that "the *intifada* does not deliver a theoretical speech, but is making out of its multiple practices the highest form of theoretical discourse." Darraj goes on, however, to ask, "but if its practice of creative theory without articulating it, its practice of revolutionary theory, leaves to 'others' the task of translating practice into the realm of written theory, when will the practice write its theory?"[7]

The urgency with which Ghassan Kanafani's work continues to speak to the social and political issues of the Arab world certainly, but of the global context as well, raises still another question: If Ghassan Kanafani were alive today, are there not still those who would feel it necessary to assassinate him?

NOTES:

1 These lectures were later published in the journal *Muhadarat al-nadwa* 1 (June 1968). The following translation is based on the re-publication of Kanafani's text in *al-Hadaf* 919 and 920 (17 and 24 July 1988).

2 Faysal Darraj, "The Current State of Arab Culture," *Democratic Palestine* 33 (June 1989), p. 26.

3 Ghassan Kanafani's literary writings in English translation include: *Men in the Sun and Other Palestinian Stories*, trans. by Hilary Kilpatrick (London: Heineman, 1978); *Palestine's Children*, trans. by Barbara Harlow (London: Heineman, 1984); *All That's Left for You* (Austin: University of Texas Press, 1990).

4 In *Shu'un filastiniyya* 12 (1972).

5 See especially "Secular Criticism" in *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

6 Darraj, op. cit., p. 25.

7 Faysal Darraj, "*Al-Intifada:: al-'ibda^{c} al-siyasi wa-l-dhakira al-sha^{c}biyya* ," الانتفاضة : الإبداع السياسي والذاكرة الشعبية *al-Hadaf* 962 (11 June 1989), pp. 40-41.

confronting the Arab world in the aftermath of the defeat responds critically to Mao Tse-tung's 1957 statement "On the Correct Handling of Contradictions among the People." And the essay's insistence on the vital importance of the party, of party formation and party activism, in creating cadres as well as a popular democratic revolution, together with the critique of an overweening fetishization of the "leader," is not without its analogue in the work of Antonio Gramsci on revolution, the state, the intellectual and the people, in particular *The Modern Prince.* The theoretical premises and specific historical analyses elaborated by Kanafani in "Thoughts on Change and the 'Blind Language'" thus firmly ground the essay not only in the political controversies, in the Arab world in particular but in the international arena as well, of the time.

Read now, twenty years later, in the period of post- (or neo-) colonialism, those same theoretical premises resonate once again, albeit within a new historical configuration, that of economic imperialism, "technological underdevelopment" and multinational capital. The promise seen by Kanafani as offered by Lebanon has been forfeited in the wake of civil war and the Israeli invasion to sectarianism and the power struggles of ever more fragmented militias and their respective sponsors. On a more extended theoretical level, according to Faysal Darraj, "The essential character of the prevailing Arab culture is not manifested in political allegiance or a partisan position, but in a series of ideological stereotypes which fight the defeat from defeated positions."[6] A new concatenation of dates has succeeded to 1967 in the Arab historiographical narrative: 1973, 1975-76, 1982. Since December 1987, however, the calendric trajectory is no longer punctuated by decisive years, but projected through the continuation of the Palestinian *intifada* in the Occupied Territories: "in the first, second, third...twentieth month of the *intifada...*" The urgent theoretical issues raised by Kanafani in "Thoughts on Change and the 'Blind Language'," issues of patriarchy, party, blind language, the circulation of blood, democracy, are currently being re-submitted from within occupied Palestine to the challenge of new historical developments. In an article entitled "The *Intifada*: Political Creativity and Popular Memory," Faysal Darraj has, in response

younger generation informs as well his fictional works where it is often the child who introduces the historicizing potential inherent in the dynamics of contradiction. In the beginning pages of *Men in the Sun* (1962), for example, Abu Qais's son reminds his father of the difference between an educated critical analysis and the defeatism of religious resignation, just as in *Return to Haifa* (1969) the Palestinian child, Khaled/Dov, abandoned by his parents in their flight from Haifa in 1948 and now a recruit in the Israeli army, instructs his parents, when they find him again in 1967 on "returning" home following the "defeat" and the opening of the borders between Israel and the now Occupied Territories, in the lessons of secularism and the danger of too sectarian a definition of nationalism. So too, the young boy in the early short story, "The Slope" (1961), provides the liberatory example, to both his father and his teacher, of refusing the finalities of historical and narrative closure. Like Edward Said's polemical concept of "affiliation"[5] perhaps, Kanafani's argument for the restoration of the "circulation of blood" in the Arab and Palestinian social and political corpus demands a radical restructuring of the patriarchal and authoritarian ties of genealogical and hereditary filiation into the more collective, "democratic," bonds of affiliation.

The projective historical narrative of defeat and still immanent renewal traced in Kanafani's analysis -- in "Thoughts on Change and the 'Blind Language'" -- of the material and intellectual conditions of the Arab world in its immediate post-1967 phase can be further located within the larger political debates of the period, the apogee perhaps of the struggles for national liberation throughout Africa, Asia, Latin America as well as the Middle East that marked the end of territorial imperialism. The need stressed by Kanafani for an adequate assessment of the real material and political strengths of the "enemy," as well as of one's own concrete possibilities within historically determined circumstances, is likewise critical to the resistance agendas of "third world" theorists such as Amilcar Cabral of Guinea Bissau and Frantz Fanon, as was the debate between vanguardism and popular struggle in resistance organizations from Nicaragua and El Salvador to the Philippines and China. Kanafani's examination of the multiple contradictions, of greater and lesser magnitude,

novels such as *Men in the Sun, Return to Haifa* and *All That's Left for You.*[3] Consistent with the international division of labor as applied to global economic development, the metropolis, in the cultural arena, has in recent years "discovered" the literary work of its former colonies. The importation of the "raw material" of poetry, fiction and even drama has in turn provided the resources for the theory manufacturies of the West where these materials are processed and transformed into consummable commodities for an elite audience -- and only later re-exported to the places of origin. What is conscientiously neglected in this redistribution of goods is the critical and theoretical contribution from the "periphery" that would challenge a dominant paradigm of economic and cultural dependency. And while Kanafani's literary narratives themselves elaborate a rigorous critique, on the basis of class and ethnicity, of distorted social and political relationships of power, he was furthermore a major critic, historian, journalist and theorist of the Palestinian resistance until his assassination by the Israeli Mossad in a car-bomb explosion in Beirut in July 1972. Indeed, the last text written by Kanafani before his death and published posthumously, "On the Case of Abu Hamidu and Cultural Cooperation with the Enemy,"[4] suggested the outlines of a radical analysis of, first, the role of gender within the revolutionary movement, and, second, the material conditions limiting the strategic relations between select representatives of the Israeli and Palestinian parties to the "Middle East conflict."

"Thoughts on Change and the 'Blind Language'" itself proposes a similarly critical reading of the Arab socio-political arena, and the essay's combined lexicon of political scientific terminology, such as "patriarchy" (*qa^{c}ida al-'ubuwa* قاعدة الأبوة) and "party activism" (*hizbiyya* حزبية), and the more metaphorical terms of organicity such as "blind language" (*al-lugha al-^{c}amya'* اللغة العمياء) and the "circulation of blood" (*al-dawra al-damawiyya* الدورة الدموية), makes manifest the necessary and critical intersection in Kanafani's work of what has often been dichotomized into the cultural and the political. Contained in each of these apparently disparate but theoretically interconnected key terms is Kanafani's focus in the essay on the "younger generations" in the Arab world and the possibilities for social and political renewal that they represent. That same commitment to a

INTRODUCTION
to
Kanafani's "THOUGHTS ON CHANGE AND THE 'BLIND LANGUAGE' "

Barbara Harlow

"Thoughts on Change and the 'Blind Language'" (*'Afkar ^{c}an al-taghyyir wa 'al-lugha al-^{c}amya'* أفكار عن التغيير و اللغة العمياء) was originally presented by Ghassan Kanafani on 11 March 1968 as part of a public lecture series in Beirut that invited major Arab writers and intellectuals to consider the impact of the June 1967 defeat on Arab society and thought.[1] As such, Kanafani's text can be located within the context of the enormous corpus of theoretical, historical, ideological, emotional, literary and lyrical reassessments of the limited successes and multiple defeats and setbacks of recent Arab history that emerged in the immediate aftermath of the war and that continue even today, some two decades later, to characterize much of contemporary Arab cultural production. As Faysal Darraj has pointed out,

> The June 1967 defeat was the most serious event in modern Arab history. Its significance and results surpassed those brought about by the establishment of Israel in 1948. Israel's establishment was an expression of the defeat of the Palestinian people and the impotence of the Arab regimes in a certain historical period when they were dependent on the colonial forces. But the June defeat was an expression of the defeat of the Arab revolution as a whole.[2]

"Thoughts on Change and the 'Blind Language'," however, distinguishes itself, in 1968 when it was written and again twenty years later, within this particular literary history by its materially grounded critical analysis of the tendency to an unreconstructed and tyrannical fetishization of "self-criticism."

Ghassan Kanafani is best-known, if not exclusively so, in English translation for his literary writings, the short stories and

Latin-American "boom") begun to set its own agenda. Much is being done in the area of so-called colonial discourse (which seeks to study the formal effects on Western literature of the fact of imperialism itself) and also of so-called postcolonial literature, which seeks to study the newer Third World texts themselves, across the barrier of classical non-Western languages that most of us cannot hope to appropriate, but which are themselves central facts and problems in those cultures. I myself speak from a perspective in which the relative sterility of the cultures of the three great First World or late capitalist zones (Europe, the U.S., Japan) is acknowledged, and therefore in which the more vital cultural production of the other areas now affords us possibilities of analysis we cannot find in our own literatures. For example, the whole theory of a properly Western modernism now needs to be revised in the light of the experience of modernization in the Third World. This ought to issue in a new period of cultural comparatism on a global scale that will replace, but have nothing in common with, what used to be called "comparative literature". It will henceforth need to include the media (and what used to be called "cultural imperialism") and it needs to be conflictual, full of critical sympathy with the various nationalisms, attentive to religion and to language revolutions, suspicious of United-Nations-type liberalism, and alert to the paradoxes that obtain when the "Third World" also exists inside the "First World" in the form of minorities, ethnic groups, migrant workers, and the like (as this is the case in all three superpowers).

it makes local and national autonomies impossible, and locks populations into an economic machine over which they have no control. Indeed, to anticipate on the next question, I would say that it is precisely because class tensions are concealed within the superstate that our (First World) literature and culture is lacking in vitality. But the new world system has only been in existence (or at least has only been visible as such) in the last ten or twenty years ; so the other implicit question cannot yet be answered, namely what relationship can one posit between politics at the internal level and some conceivable politics on the level of the global system as a whole. This is a period of enormous and unthinkable class restructuration on a global scale, in which the very positions of First and Third World ownership, industry, work-force, etc.are being modified in unpredictable new ways, ways that leave politics problematic for the moment, but which also problematize the politics of culture. We need to feel our way towards some larger world cultural space -- I have called it " an internationalism of the national situations " -- in which the internal specificity of the national culture is respected at the same time that its subordination to the world economic system is intensified, and lived as a constraint and a domination about which intellectuals and artists are lucid. The new global cultural perspective must pass through the national situation and its analogies with other such national situations; and not try to leap at once into the universal or into some " world literature" of an old-fashioned type.

Aida Nasr : What steps are Western literary scholars taking to accommodate Third World texts in a theoretical sense?

Fredric Jameson : So in effect I have already begun to answer this question about the status of Third World literature in the West, at least as I see that status. I should say that this very issue seems to me the hottest current topic of debate among the more "advanced" Western theoreticians (along with the question of postmodernism, to which it is not unrelated). The urgency of it arises not merely from the disintegration of the canon, but also from the enormous recent richness of Third World literature and culture itself, which has (at least since the breakthrough of the

for the first time reveals and theorizes just this dialectic of form and content (They are of course not the only "sciences" of this kind, as Mallarmé seems to suggest: one would at least minimally also want to include one he could not have anticipated, namely psychoanalysis, and perhaps also anthropology.)

Mona Abousenna : I am concerned with comparative literature and the relationship of culture and philosophy to literature. In my work, I have tackled these issues within a broad Marxist perspective based on the theory of civilization and adopting the recent view about the integrating processes now taking place in cultural development, particularly in the field of cultural creativity as a universal phenomenon. Within this global, universal perspective cultural values retain their significance beyond the borders of the civilization that created them, serving as the basis for further cultural development. I have called this approach the civilizational perspective. In my comparative studies of Arabic and European literature, I have placed the culture of the Enlightenment at the core of a civilizational perspective that aims at establishing a dialogue between cultures on the basis of equality and productivity for a future civilization.

My question is the following: how can the global perspective transcend the social and ideological contradictions resulting from a class-divided society founded on property ownership and exploitation on the national as well as the international level ?

Fredric Jameson : I think the question needs to be turned inside out: as formulated, it tends to suggest a relatively older liberal world-vision, in which (no doubt following World War II) the global perspective was a benign one, of cooperation and the end of war and violence, whereas the national perspective included class tensions and antagonisms (not to speak of the violence of this or that nationalism itself). I would have thought we needed to reverse that perspective: the struggles within the nation-state -- if they are not smothered or occulted in one way or another -- are the authentic ones, which, when they are fought through, can alone be resolved. It is the global level and the new world system that is on the contrary negative, in the way in which

proposition that we have much in common with the neo-liberals, indeed virtually everything -- save the essentials.

But these conclusions now lead me to a second and to my mind more interesting interpretation of the Mallarmé sentence by which I was so long fascinated: it has to do with the determination of form by content (and thus in some way with the dialectic itself). What I have been calling the intolerable optionality of ethical thought or political Weltanschauungen can now be expressed in a different way by suggesting that each involves a play of concepts that seems to have no deeper determination by its content, to know none of the constraints of the historical situation or the resistances of matter itself. The doctrine of form and content, however, coordinates action and history (or on another paradigm, base and superstructure), by reading the creativity and possibilities, the invention, of the active term in the light of the limiting factors of the inert term or the fundamental situation itself; only a certain number of projects and outcomes are possible, and if there is an ontology of Marxism it lies in that through praxis and its determinate failures one confronts the very nature of Being itself (provided you grasp Being as a historical and changing, evolving process). But even though -- on the view and from the perspective of Marxism, to be sure, which is neither an ethics nor a politics -- ethics and politics are themselves profoundly determined by a deeper content, which is to be found in ideological commitment, social class, historical experience; on their own terms, and viewed within the limits of the semi-autonomous fields each has itself sought to constitute, that limit, that deeper content, is not visible and falls outside the analysis. This is why ethics and politics are superficial "sciences," and why Mallarmé was correct to oppose to them political economy and aesthetics, each of which is profoundly marked by the drama of content and the experience of limits, of the impossibility of forms and the constraints of historical development. These two "sciences" are in this sense profoundly homologous, in that each one requires a constant and dialectical shuttling back and forth between the form and the reality itself, the "concept" and its material elements and social-historical derivations; the structural similarity is then further confirmed by the consummation of both in a certain Marxism, which alone and

which we are plausibly told that there is a finite number, and which then open out into a set of combinations or chessboard squares which one can adopt at will and optionally. It is this optionality of the world views (idealism, realism, materialism) or of the political philosophies (libertarianism, petty bourgeois radicalism) that marks them most securely as sheer opinion, not in the sense in which people can be asked to change them without notice, but in the sense that they are not primary phenomena, but rather accidents of a different kind of substance. As effects, they offer a source of activity to the mind, which can explore its opinions and sometimes discover unsuspected ones; interbreed them and evolve new species of ideology, or fresh combinations of older opinionated features. The work on this great variety of "self-expression", its simplification and organization according to easily graspable oppositions or combinations, is a very interesting pastime indeed; but it should be called typology rather than "philosophy" (political or otherwise) and has little content in its own right unless one is interested in experiencing the traditional anthropological wonderment at the variety of human thought and opinion.

This opinion of mine leads to two kinds of conclusions; first, that Marxism is not a political philosophy of that kind, and in no way "on all fours" with conservatism, liberalism, radicalism, populism or whatever. There is certainly a Marxist practice of politics (alluded to above), but political thinking in Marxism, when it is not practical in that way, has exclusively to do with the economic organization of society, and how people cooperate to organize production. This means that "socialism" is not exactly a political idea, or if you like that it presupposes the end of a certain political thinking. It also means that we do have our homologues among the bourgeois thinkers, but they are not the fascists (who have very little in the way of thought in that sense, and have in any case become historically extinct), but rather the neo-liberals and the market people: for them also, political philosophy is worthless (at least once you get rid of the arguments of the Marxist, collectivist enemy), and "politics" now means simply the care and feeding of the economic apparatus (in this case the market rather than the collectively owned and organized means of production). Indeed, I will argue later on the

result of reviving many of the older stereotypical objections about Marxism, in particular the one that accuses Marxism of lacking a tradition of political reflection and even of repressing politics as such. There is a way in which this stereotype seems to me not merely justified but deserving of a certain measured celebration. Political philosophy, indeed, and not merely the tedious handbooks of its specialists and interpreters, seems to me par excellence the realm of sheer opinion, which is to say in some rather negative sense, of ideology itself. Of opinion I have always held that it is the least interesting kind of thinking or expression; this is of course in me nothing but an opinion, although it is strengthened somewhat by Hegel's endorsement, in whom it might be expected to be something else and something more substantial. At any rate one comes to Marxism at least partly with the conviction that convictions themselves are formed at some deeper place than sheer opinion by realities other than conscious choices -- realities of social class and of the unconscious, which have sometimes been what the word ideology designated (when it was not precisely used to designate the conscious effects of those convictions or beliefs in the realm of sheer opinion -- this duality being another way of characterizing what is potentially unstable not only in the traditional concept of ideology but in anything else that seeks to cover the same field by substitution and transcoding).

But if the source of opinion, and of sheer ideology in its unstable, conscious, epiphenomenal forms, lies in this deeper ontological relationship to the real (which can of course be modified and transformed, in ideological conversion, on the occasion of radically new kinds of class experience), then the surface play of ideological effects and opinions is insubstantial -- for all its very real practical consequences -- and a doubtful foundation on which to base either a theory or a practice. Such opinions are what are generally thought to be political; and their range is equally expressed by the procedures and mannerisms of the textbooks, with their intolerableisms, that designate either modes of argument (that is to say, essentially of rationalization) -- decisionism, consequentialism, teleologism -- or "positions" which strangely resemble their philosophical or metaphysical opposite numbers, the Weltanschauungen or world views, of

observed the most striking and significant products of Marxist research and thought have tended precisely to be the twin distant poles of the economic and the aesthetic).

It will also be the occasion to reflect on judgements I have made on ethics, which have been widely deplored, Cornel West reminding me quite properly of the force of the ethical in practical politics, while Jonathan Arac wisely observes that my attempt decisively to separate the ethical from the political will confirm all the worst stereotypical fears about the "immorality" of Marxism itself. What I wanted to achieve in this radical separation was a valorization of collective thought and logic over that purely individual kind that seems to predominate in ethical theories; the effort seemed to me cognate with any number of versions of the end of individualism and the death of the subject (as well as to approach certain theological traditions which it seems to me a misnomer to call ethical and which also have to do with the extinction of pride or the subject itself); finally, in the relative neglect of the originality of collective action itself (which I was tempted to distinguish from the individual in a wellnigh ontological fashion), all exaggerations seemed justified, provided they made the point I wanted to argue, which they do not seem to have done.

I want now to reassert this same position but by enlarging it in a way that may make its consequences somewhat clearer in unexpected directions. For I have only very slowly come to understand that -- if it was a matter of making myself clear to other people -- the word political -- that I sought sharply to distinguish from the work ethical -- was likely not merely to be ineffective but even counterproductive. "Political" for a Marxist public had to do with *Praxis* as such and with forms of activity in which long terms and short terms were uniquely coordinated, in ways it would be too complicated to explain here but which seem to me to justify the claim for a uniquely Marxian conception of politics (based on the uniquely Marxian concept of *Praxis*). But for most people, I suspect that politics splits apart into two lower-level meanings, the first having simply to do with any kind of group action against institutions; the second having to do with political philosophy.

It is this second meaning I want to dwell on here, with the

Marxist approaches. My own masters in this respect were the writers of the Frankfurt School, in particular Adorno, for whom the basic clue as to the historicity of a work and its deeper relationship to its social context lay in the form of the text and the generic innovation involved in it, rather than in its content. On the other hand, I think that the danger for Marxist criticism today is, having modernized itself in respects such as these and shed its antiquated doctrines of reflection and correspondence, that it may lose its identity altogether and fade away into other approaches. I think that Marxist criticism must hold to the conception of ideological analysis, albeit in as elaborate and complex modern and postmodern ways as you like, and it must remain committed to the problem of something like a context, that is something like a connection between the text, or the cultural artifact, and its larger situation. How to prevent that from falling back into the kind of dualism you rightly denounce is, of course, a fundamental problem which I would be tempted to approach by way of the dynamic form that I mentioned a moment ago.

Abbas Al-Tonsi : I would like to inquire as to how you arrived to Marxism and Marxist criticism ? Could you also elaborate on your concept and view of Marxist criticism ?

Fredric Jameson : At virtually the dawn of my independent intellectual life, I found myself mesmerized by a sentence of Mallarmé that I later on used as the motto to my book *Marxism and Form.* It ran like this, "il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir, l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique." On a weak reading, this could mean little more than a "bifurcation" of needs into the body and the mind or soul, or somewhat less reprehensibly, into work and leisure time -- these two zones being governed by economics and culture respectively. I have read more into it, and trust it will not be a matter of self-indulgence (or at least not merely a matter of self-indulgence) if I think it useful to pursue the relationship between Mallarmé's notion and what I have come to discover is my own conception of Marxism itself (an area in which Mallarmé's judgement is born out very paradoxically indeed, since as Perry Anderson has

journalistic impressions. I would want to add to this defense of totality, which I've made in a number of places lately for the obvious reasons that these are truths not merely forgotten but maybe absolutely repressed in our day. I've also tried to insist on one of the basic lessons of the Frankfurt School, namely that the social totality today is more total than it was -- that is to say, the very logic of late capitalism is an absolutely totalizing one which wishes to penetrate everywhere and to make links with everything, so that it is not our own love for this kind of thinking which drives us toward it, but the nature of the object and of the system itself. Surely this is true in the various disciplines, all of which are straining at their seams and feel the vocation to be interrelated in deeper ways. Unfortunately, in most postmodern disciplines, so to speak, or in most disciplines in the postmodern period, that effort to transcend disciplinary boundaries generally takes the form of simple transcoding, borrowing of this or that, transformation of one concept in one field into another one, metaphorical and intertextual uses of language from other fields, and so on. This is because, clearly, there are very few models of what a totalizing grasp of the transdisciplinary object or the social totality would be; and I dare say that Marxism is probably the only one that remains valid and vigorous in the contemporary world.

Abbas Al-Tonsi : Let's confront now the crisis of Marxist literary criticism as exemplified in the theory of reflection and the relationship between superstructure and infrastructure. Isn't the concept of mediation(s), after all, circular and unable to penetrate the problematic? Can't you see that such conceptual constructs (as mediations) join sometimes the very core of idealism, where perception (and it is not enough to qualify it as collective perception) is mixed up with the object ?

Do you agree that the concept of reflection constitutes a misreading of Marxist dialectics because it focuses on dualism and presupposes a homogeneous, levelled totality inside each and every superstructure and base ?

Fredric Jameson : Yes, I think that the notion of reflection or correspondence has long since been blown away from most

internal national socio-economic situation in which certain kinds of theories arose (I'm thinking, obviously, of some theories of the French 1960s but there would be many others and many other countries to look at), and then analyzed the conditions of possibility for that theory to travel across into other national situations and to play a part. That would, I think, not relativize the value of these theories in any banal sense of the word. It would leave them with their power and validity intact, but it would reduce that value locally, just as Einstein's theory of relativity is said to transform Newton's general laws into the local laws of a small corner of a much larger universe. That kind of historicizing, I think, is therapeutic and an excellent way for intellectuals to bring themselves up against a renewed consciousness of their own concrete situation before they start to look out across at that of others. So, I would very strongly endorse the matter of historicism. I think that the Althusserian attack on it was needlessly motivated by the anxiety that, if a relativity of the historical situation prevailed, then the scientific value of Marx and Marxism would ultimately be lost. I think that there is little danger of this except in some vast and cosmic sense. Some of the classics of Marxism were always well aware that, according to some of their own paradoxical formulations, Marxism was the theory of capitalism and would lose its validity or its "truth" so to speak when that ended and gave place to something else. I would agree with that form of historicizing and relativizing, but I don't think it will clearly enough do much to the validity of Marxism today for some time. We have grown increasingly suspicious of Hegelian notions of self-consciousness and reflection and reflexivity, and I share some of those doubts and suspicions, but if we don't want that then we need to have some other form of self-critical distance and that can only be found, I think, in the historicist attitude towards our own present as history. Totality plays a part in this insofar as totality is the supreme instrument for grasping the nature of one's own current situation or that of other people. That is, it seems to me, that unless one's cultural critiques and social diagnoses are governed by at least the regulative idea of totality, of connecting everything together and seeing all of those things as part of one enormous process, then what comes out are little more than opinions or

former Third World as we have from Europe in the past. So that at that point, Third World theory will really *be* Third World theory.

I do think that there is something crippling in overstressing the way in which we're all locked into our national situations. That can be a very healthy realization -- the battles that some critics have had over foreign theory also sometimes expresses a struggle between intellectuals, people, groups who feel that their function has been usurped by other groups, and of course those struggles are also not to be taken lightly. On the other hand, I think that we do have things to say to each other, and that one of our tasks at least is to create some kind of new global cultural network, one which is not certainly free of antagonism and tension, but which allows us to speak more directly, just as I'm doing in this journal. It would therefore be unwise to exaggerate the degree to which our critical ideas only project our own realities and are absolutely unable to have any purchase on the various kinds of external other reality that come before us, culturally or otherwise.

Abbas Al-Tonsi: Could you specify your understanding of "history" or "historicism" and its relationship to your view of "totality"? How does your concept of the "historical" relate to the subject-object and individual-social dichotomies ?

Terry Eagleton's reading of these issues in your writings led him to qualify your Marxism as Hegelian. Do you endorse such a judgment ?

Fredric Jameson : I've already said something implicit about historicism in my Hegel question as I have about totality, but it might be worth saying all that in a somewhat different way and connecting it to the answer to the previous question, because I think that the best way of making one's own thoughts and interpretations situational is not to lock oneself into some diagnosis of ethnocentrism but rather to be aware of one's historical situation and the way in which that, I won't say relativizes, but marks one's point of view. Therefore I think the question of foreign theory is much better dealt with in a historicist manner. That would imply that one went back and looked at the

society like this First World one , which is therefore tempted to reinvigorate itself perpetually and to restore its vitality by infusions of a more vital culture from the outside. One could also go into any number of parallels with postmodernism itself, which I think must have something to do with the simultaneity of the economic situation all over the world but which are nonetheless paradoxical and certainly not be understood as any kind of convergence between these two very different movements. The return to storytelling would be one of those. The disappearance of, let's say "centered" or anthropomorphic characters would be another one. What's generally called textuality is of course a feature of all kinds of texts today, including media texts. So that , I suppose, one could argue fully as much for a radical break of many contemporary Third World writers and cultural producers with their own pasts as one could for analogies with forms developing in the First World. I suppose that one must also stress the significance of language in all this. My own feeling is that literature is the least significant area of production in Western postmodernism, and that clearly has something to do with the standardization of our languages by way of the media. My sense is that in many Third World traditions (one doesn't want to generalize, obviously), language, eloquence in the older sense, the word as such , retains a prestige and a power that it has lost in late capitalism in the West, and that the linguistic material available to Third World writers is therefore much more fruitful.

I'm not worried about the transfer of Western critical theory to the Third World or to its context. It seems to me that Third World critics are perfectly capable of knowing what to use, what to modify, and what to reject -- and indeed are bound to modify all these things ceaselessly, just as we ourselves have modified everything that came to us from Europe, France or Germany. Or if you prefer, North Americans could make a similar argument, and of course they have done so in previous periods of their own history, about the importation of theory from Europe -- something which could be extended into a general paradigm of importation from the outside, in some distant analogy with the eclecticism of the Roman Empire. As a matter of fact, I feel certain that we both are and will continue to get an increasing amount of theoretical production and new conceptuality from the

interesting than our own bourgeois forms. In any case, for the Socialist tradition all of this raises the crucial matter which Ernst Bloch, among others, characterized as that of "die Erbe," "tradition" or the "heritage": how a new Socialist culture, which necessarily emerges from a regime of high industrial production, is to assimilate the cultures of the past and of other modes of production, and in the process become a genuine world culture. Lukács, of course, thought that Socialist culture should include the classics of realism and of older, middle-class culture. For many people in the West as well as the East for whom the classics of middle-class culture are perhaps, in the postmodern period , not so attractive, this has always seemed to be an unnecessary traditionalism. Bloch's vision was much vaster, and involved a new kind of pantheon of the forms of human cultural production which would, I think, be much more attractive to us in the postmodern era.

Sabry Hafez : How can you explain the increasing interest of the exponents of modern critical discourse, from the structuralists to the Marxists, in the literature of the Third World ? Is this a reaction to over-emphasizing the elaboration of literary structure and a return to the concept of value ? Is it a result of the relative stagnation in certain Western literatures ? Or is it part of the process of rejuvenation of Western modern critical theory and has nothing to do with the "Third World" as such ? Is it possible to transfer the socio-economic demarcation coined by the dominant "First World" into the realm of literature without the danger of imposition and displacement ? Is the concept of "Third World" literature a descriptive or normative one ? And what makes it different from other literatures ?

Fredric Jameson : In my opinion, the new interest in the culture fully as much as the literature of the Third World comes into being simultaneously with postmodernism. It certainly has something to do with the development of that literature and culture itself , which is very rich all over the world , and which seems to me to have gone beyond its original realist and modernist stages. This also has something to do , I think , with the impoverishment of culture in a kind of standardized media

One should also add after the current events in Eastern Europe that there are really two possible outcomes for many of the Eastern European countries, most particularly the German Democratic Republic, only one of which is ever mentioned in the newspapers -- that is , of course , the reversion to the market and the selling out of nationalized industries to private business, and less often invoked, the enlistment of cheap Eastern European labor for big business in Western Europe, particularly after 1992. The other possibility, particularly in the two Germanys as I said, would be the renewal of very sharp ideological debate on the nature of socialism. It seems to me that this is now the moment , after the end of the wall of violence and repression, for the Germans in particular to describe positively the benefits of a socialism which has most often been caricatured as being unproductive and inefficient, stagnant, lacking the technological level of Western private business, and so on and so forth. Something is surely still to be said for the choice of other priorities which include full employment, free medical care and education and cradle-to-grave security for its citizens.

Sabry Hafez : The older Marxist criticism which you once described as *genetic* emphasized the historical evolution of art from ritual and religion . How can the new Marxist criticism with its emphasis on dialectics and various forms of oral tradition and folk fantasia, which is clearly manifested in a literature such as that of Latin America and some Third World countries, posit a new concept of criticism ? or form a new critical canon and how ?

Fredric Jameson : The question is a very interesting one. Obviously the objections to genetic criticism were, to many people , what looked to be a crudely evolutionist perspective in which early forms of oral songs gave way to more complex modes of the imitation of reality. It's a perspective one finds, for example, in art critics like Arnold Hauser or even in non-Marxists like my teacher, Erich Auerbach. I hardly think we wish to go back to that form of evolutionism, particularly since what has transpired for us in the whole new postmodern era is the notion that in many ways the oral traditions and what used to be thought of as simpler forms are more complicated and more

the Althusserian period. Part of this may be understood to be reaction against Althusser in itself, and against the much more recent British school of analytic Marxism. Some of it derives from the Frankfurt School, and from the so-called (Kapitalogic ?) group in Germany and elsewhere, and it will all receive a great new impetus when the work of the Argentinian philosopher, Enrique Dussell, on Marx's*Grundrisse* and the unpublished manuscripts is more widely known.

Sabry Hafez : Perestroika has removed some of the psychological barriers against Marxism; how do you see the impact of such removal on the development of critical methodology particularly in the largely conservative English speaking world ? Do you expect it to affect a transformation of the Marxist literary canon similar to that which was brought about by the Russian Formalists or the Frankfurt School, in other words, do you envisage a radical change in the Marxist literary canon towards a wider awareness and less crudely utilitarian understanding of modernist culture in the West ?

Fredric Jameson : I would have said that perestroika removed many of the political objections to Socialism or Communism. As for Marxism as a mode of thought, I think that your question is not dialectical enough. It is precisely in a conservative, English-speaking world that a more radical kind of Marxist thinking has had to develop in opposition to that hegemonic set of values and as a reaction against it. While we expect enormous things from the revival of Russian culture, Russian traditions, and the participation of the Soviet intelligentsia in international intellectual life, it seems to me that it will be a while before they have a distinctive contribution to make to Marxist studies. That they will make such a distinctive contribution I have no doubt whatsoever. Bakhtin is of course an enormous monument and resource for the Soviet intellectuals to draw upon . For the moment, according to my observations, they are busy assimilating intellectual trends in the West , and I would imagine the more crucial issue today is whether these intellectuals will be interested in Marxism at all in the immediate future , let alone in making their contribution to it.

apparatuses such as, in our time, television and the media in the ideological policing of working class people.

I will, about the word "Hegelian" however, say a few more things. The meaning of the word is obviously going to vary according to the stereotype one has about Hegel. I think that the polemics waged by Louis Althusser in the 1960s against Hegel are no longer of much significance for us for a whole set of reasons. In any case, what he meant by Hegel was idealism, and clearly I was not proposing a return to idealism. But a number of studies of Marx's own text have shown that these texts are dialectical in a deeper way than had hitherto been suspected, and that therefore they reveal, not so much an influence of Hegel, but a development of what Hegel glimpsed in a whole range of new ways.

Let me simply say rapidly what I think the difference between a Hegelian and a non-Hegelian approach might be. Bourgeois philosophy imagines that its language is able directly to model the world and therefore it seeks to immediately formulate the structure and nature of reality. In Hegel, there is always the sense that we never have immediate contact with the outside world, but that contact is always mediated by our own concepts which have their own logic and their own history. Therefore the task of philosophy is not a one-dimensional one in which we seek to register and represent reality directly, but rather to take two paths simultaneously. It must seek to characterize the outside world, in this case the structure of late Capitalism, and at the same time it must seek to understand the limits of the concepts with which we do that understanding, and those limits are of course, at least in part, ideological and shaped by our formation within the very social world that we are seeking to understand.

Therefore, if one wanted to make a defense of this slogan of Hegelianism, as you seem to suggest I have, it would be that this approach obliges us to try to grasp the ideological limits of our own consciousness and its intellectual categories at the same time that it continues to grapple with the task of understanding the social and historical world which is outside us and which is our reality.

I would finally add that there are signs that a new way of reading Marx through Hegel is in a process of reappearing after

with an article entitled "Third World Literature of Otherness and the 'National Allegory'" (1987).

Fredric Jameson has kindly granted *Alif* this interview, which was carried out in writing (Fall 1989). His interlocutors have been following his work closely and attended the seminar he held at the American University in Cairo in early 1989. Sabry Hafez is an influential critic who teaches Arabic Literature in the School of Oriental and African Studies, London University. He is a prolific writer who has published on Egyptian narrative, comparative drama and sociological poetics. Abbas Al-Tonsi has written on ideology and narrative form, and is undertaking extensive research on Arab Marxist critics. He teaches Arabic at the American University in Cairo. Mona Abousenna is a prominent comparatist who has published widely on literary theory, acculturation, drama and the poetics of Brecht. She teaches in the Department of Foreign Languages, Ain Shams University in Cairo. Aida Nasr is an undergraduate in the American University in Cairo majoring in English and Comparative Literature. She is particularly interested in Third World literature. She is the co-editor of *Greenhouse* , a student literary magazine.

Sabry Hafez : What is the impact of what you termed, in *Marxism and Form*, a Hegelian kind of Marxism on the development of the new critical discourse, particularly that which is written in English? Could you identify some of its tenets which have been assimilated in the contemporary mainstream criticism, or in other words been accepted into the established critical canon?

Fredric Jameson : I don't think it's particularly important to retain the word "Hegelian." There are a number of other slogans for what's also sometimes called "Western Marxism," which has generally been described in its difference from so-called "Soviet Marxism" or "dialectical materialism" as involving an increased emphasis on facts of consciousness and culture. There are many reasons why Marxists in the West have felt it important to do this, most obviously as an explanation for the failure of revolution in the West after the 1920s and the increasing role of cultural

On Contemporary Marxist Theory: An Interview with Fredric Jameson

A leading American critic, Fredric Jameson has written extensively and persuasively on modern literature, literary theory and more recently on cinema, from a Marxist perspective. He has taught at Harvard University, the University of California and Yale University. He is presently professor of Comparative Literature, director of the Graduate Program in Literature and Theory at Duke University, and co-editor of *Social Text* , a journal of theory, culture and ideology. He is the author of influential works, which include:

Sartre: The Origins of a Style (1961).

Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature (1971).

The Prison-House of Language : A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism (1972).

Fables of Aggression: Wyndham Lewis, The Modernist as Fascist (1979).

The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act. (1981).

The Ideologies of Theory : Essays 1971 - 1986 , two volumes, vol. 1: Situations of Theory, vol. 2: Syntax of History (1988).

Signatures of the Visible (forthcoming).

Fredric Jameson has written on Third World literature and the impact of Third World struggles and cultures on metropolitan thought in seminal essays published in *Social Text* : "The 60s without Apology" (1984) and "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism" (1986). The latter triggered a debate with the critic Aijaz Ahmad who responded in the same journal

3 "Give Us a State Plan," in Eisenstein, *Selected Works* , vol. 1, p.89.

4 Yon Barna, *Eisenstein* (Bloomington: Indiana University Press, 1973), pp. 98-99.

5 Eisenstein,*Selected Works* , vol. 1, p.61.

6 Barna, p. 90.

7 Barna, p.99.

8 Barna, p.109

9 Eisenstein,*Selected Works* , vol. 1, p.163.

10 Eisenstein, "The Dramaturgy of Film Form," *Selected Works*, vol. 1, p.166.

11 Eisenstein, "For a Worker's Hit,"*Selected Works* , vol. 1, p.109.

12 Eisenstein, " The Dramaturgy of Film Form," p.180.

13 Eisenstein, " The Dramaturgy of Film Form," pp.179-180.

14 Eisenstein, " The Dramaturgy of Film Form," p.179.

15 Eisenstein, " The Dramaturgy of Film Form," p. 180.

16 Colin McCabe, *Godard: Images, Sounds, Politics* (London: Macmillan Press , 1980), pp. 45-48.

17 Colin McCabe, p.19.

accomplishes this task is problematic. Even after repeated viewings, an audience is often left simply with a disturbing impression of disparate sounds and images. One would be hard pressed even to abstract any clear idea accompanied by quotes from the text. What one most often comes away with is the vivid impression that this is decidedly not a film in any conventional sense.

Godard's career in political film can certainly not be wholly defined by reference to two films, but MASCULIN / FEMININ and LE GAI SAVOIR give clear evidence of the political tendencies in Godard's work. Both explicitly challenge the cultural context which they reflect and they challenge the dominant ideology in form as well as in content.

Unlike Eisenstein whose films were financed and praised by the authorities, Godard's films are seldom screened and, since he left the Parisian film world, seldom reviewed by anyone other than film scholars. There is no question that both Eisenstein and Godard have been major figures and influential formalists in the context of film history, yet when submitted to analysis, their politics may be seen to differ widely. Although the influence of Eisenstein on Godard is clear and, in fact, widely documented, the relationship of their work to the dominant ideology of differing cultural systems provides the context for major differences; Godard's films are necessarily more critical of the cultural context since much of the impetus for his filmmaking is to call that culture into question. Eisenstein accepts the dictates of the historical material with which he works; whereas Godard begins his questioning with that very same material. Both question the cinematic apparatus on a formal level and it is this that is their greatest contribution to film history.

NOTES:

1 "The Materialist Approach to Form" in *Selected Works* , Sergei Eisenstein, vol. 1, trans. by Richard Taylor. (London: BFI Publishing, 1988), p.76.

2 Marie Seton, *Sergei M. Eisenstein*, (New York: Grove Press, 1960), p.96.

best be described as a collage of images -- political figures, title pages of controversial books (Derrida's *Of Grammatology*, for example) advertisements, pornographic pictures -- in short, images from daily life. The film never dwells on these images, but rather presents them to us at a rate at which it is difficult to comprehend them. On the other hand, during the dialogues there is no montage at all. In both instances, however, it seems that Godard has the same intent: to present the ideological dimension at such a level of abstraction that it is impossible to summarize (or abstract) it.

In constructing this "guerilla film", then, Godard seems intent on filmmaking which deconstructs itself. At one point, Patricia, over an image of Godard on the screen says, "We have to get back to zero", and it seems that this is precisely what LE GAI SAVOIR attempts. Perhaps our most consistent expectation concerning cinema is that sound should have some relationship to image -- either corresponding to it or counterpointing it. In LE GAI SAVOIR that is seldom the case. In fact, in most instances which do not involve any of the four players in the film, a viewer is hard pressed to find a connection between sound and image.

First of all, much of the sound in the film is incomprehensible, for one reason or another. A great deal of the sound track involves electronic noises, sounds like the adjustment of a high-frequency radio. Mixed with this consistent noise is a voice-over narration which often whispers inaudibly and sometimes reads Marxists tracts. Seldom does any of this noise or narration match with the images on the screen, except at the most abstract ideological level. What Godard seems to be doing is questioning the components of cinematic communication at its most basic level. What results, however, is an overdetermination of communication which in the end overwhelms even the most determined viewer. Rather than pursuing a dialectic between viewer and text -- as he had done in MASCULIN / FEMININ -- Godard, in 1968 and after, seems intent on assaulting the viewer with an overdetermined text which, finally, cannot be "read".

This is not to say that the film is not political or Marxist; indeed it is a film which is subversively political. LE GAI SAVOIR demands that we question the nature of sound and image, the means by which we learn. How successfully the film

toward films which are political in a more abstract way. LE GAI SAVOIR, which Godard filmed and edited over the course of 1968-69 is a representative example of his work in this political period. At one point towards the end of LE GAI SAVOIR, a hand-lettered title appears on the screen superimposed over a rapid montage of a map of Indo-China, a jaguar and a tiger; the intertitle says "guerilla film." This instance is perhaps the most apt summary of LE GAI SAVOIR. The film is decidedly non-narrative, more so than MASCULIN / FEMININ; there are four players in the film -- two are actors playing characters named Emile Rousseau and Patricia Lumumba -- clearly not characters so much as representations of ideological stances. The other two players are a small boy and an old man who are both simply asked to free associate with words which an off-screen narrator reads to them. Their responses are random and for the most part, non-associational, partly because the boy does not understand the words and the old man has hearing trouble.

The interaction of the first two actors mentioned constitutes the bulk of what might be termed the narrative of the film. But in their interaction Godard has again attempted to eliminate much of what we consider the conventions of the cinema. On the visual level, he eliminates mise en scene: the characters meet in a dark room; the camera does not move and most of their conversations are filmed in long takes: the lighting illuminates their faces which show little; their clothing does not change throughout the film although they periodically leave the room to go to other places (which are not shown).

Space, then, is severely restricted here; time is unconventional as well. Since there is no change of scene or clothing, the viewer must rely on what the characters say to indicate lapsed time. What the characters say, however, defies the chronology viewers have come to expect in narrative film. At the beginning of one segment, for example, Emile asks Patricia where she's been, it's almost dawn. Later in the same segment she remarks that it's 2 A.M.

But the lack of convention in space and time may seem like minor deviances in a film which presents so many challenges. The dialogues between Emile and Patricia offer the only discernible structure to the film; the rest is devoted to what might

which reveal little and lead nowhere.

And yet MASCULIN / FEMININ is filled with aphorisms. A list of some might include: "This film might be called: the children of Marx and Coca-Cola;" "Philosopher and filmmaker share a view that belongs to an entire generation;" "Human labor regenerates things from the dead". It is important to observe, however, that these are not "sound-bytes" which constitute any part of the soundtrack; rather these quotations occur as written words interspersed within the visual text as intertitles.

They are striking, in part, because as intertitles they underscore Godard's dialectical questioning of the cinematic codes. The written word, rather than image or sound, is what draws our attention to the problems of narrative (by breaking off sequences in an unconventional way). The structure which Godard presents to the viewer in MASCULIN / FEMININ is thus more often than not a long take involving an unmotivated incident, or rambling, repetitive dialogue, relentlessly "realistic" in its banality; the long take is cut by an abrupt gun-shot sound which usually accompanies a black-framed presentation of the number of the sequence or one of these aphorisms. There is often no motivation or connection between the quotation as presented in written form and the preceeding or succeeding sequences. As mentioned earlier, the numbers, although they imply chronological order, do not necessarily provide a clear one, skipping, for example, from 9 to 12 to 15.

What emerges from the text is an example of politically motivated film rather than political film, per se. As Godard himself says: "The problem is not to make political films but to make films politically". [17] The explicit political ideology of the film does not impress as much as the political function of the form. In MASCULIN / FEMININ, Godard has formulated a means for deconstructing and questioning the forms of culture -- not just politics. The politics are Viet Nam and labor unions; the cultural critique informs the way we learn about these issues, the way we live.

MASCULIN / FEMININ is a film which still retains connections to narrative, however tenuous those connections may be. Within the following few years of his career, Godard moved continually away from narrative filmmaking and continually

There is little of what we would consider "plot" in MASCULIN / FEMININ; the text follows the activities of a group of young men and women during an undesignated time period in Paris. "Episodic" would not characterize the narrative either, for there are few discernible actions or events; those that do occur -- for example, the knifing of a man in a pin-ball arcade -- are random and brief.

The presentation of characters is the element which most closely fulfills viewers' traditional expectations. Yet, Godard consistently disrupts accepted notions of character development. The text is divided into 15 parts and there is no clear order, except this numerical one. Some numbers are missing; for example, part 9 is followed by 12, then 15. Each part may contain one or more sequences (although part 4 is simply a black frame, followed by a gun-shot sound and the appearance of 4A), but none builds on or leads to the next.

The interruption of the visual track of the text with these black, numbered frames is in itself a disruption of what we would consider conventional film practice. It draws attention to the artificiality of "realistic" narrative and characterization. And, as in all Godard films, these disruptions and the accompanying written "messages" engage the viewer in the construction and interpretation of the film.

The consistent use of intertitles is only one way in which Godard communicates an explicitly Marxist point of view. Voice-over narration often accompanies a visual track of random shots of Parisian crowds. The narration is as problematic a device as the intertitles for a number of reasons. First, it is unclear who this narrator is; at times, he seems to be a character, Paul; at other times, he seems omniscient. Consistently, his task seems to be to goad the viewer to political action, or at least political thought.

The content of this political thought, however, is often cliched. For example, towards the end of the film, the voice-over narration states : "Fidelity exists outside of time; wisdom would be seeing life, really seeing it." If one considers the content of such dialogue / language, throughout the film, it reflects, at best, the banality of everyday life. Political discussions are naive; romance predominates in relationships. Much of the soundtrack is composed of pop-music recordings, street noise or "interviews"

SOUFFLE (BREATHLESS) in 1959. But, until he shifted his narrative focus to explicit political topics, Godard's narratives were still defined by the dominant ideology of Hollywood -- they were "alternative" genre films; "hommage" to Bogart detective narratives; influenced by (or reactions to) the dominant mode of filmmaking.

Once Godard discovered an explicitly political content for his films, they could no longer be viewed simply as "alternative" cinema; in addition, his films from 1965 onward demonstrate a progressively radical form of filmmaking. Narrative begins to disintegrate in MASCULIN / FEMININ; by 1969 and with LE GAI SAVOIR, one is hard pressed to find a narrative at all and traditional characterization has evaporated as well. In fact, LE GAI SAVOIR pushes all notions of conventional cinema to the limit.

Godard's filmmaking after LE GAI SAVOIR has been, by his own admission, barely filmmaking at all. He was first involved in collective cinematic practice (with the Dziga-Vertov-Group); then in video and television production; finally he retreated from the Parisian film community altogether to establish a completely independent film production and distribution network. Because Godard's later career has been so opposed to the conventional means of film production and distribution, his audience has been minimal. We will restrict our discussion, then, to Godard's pre-1968 political films, when he still worked, to some extent, within the confines of the dominant cinematic apparatus. In examining these films, we can best appreciate how Godard critiques the dominant ideology while working (marginally) within it. I believe that it is from this stance that he is most effective as a filmmaker.

The cinematic apparatus is, historically, oriented towards narrative films. Godard begins to question the primacy of narrative in his films after 1965, and perhaps accomplishes this most succinctly in MASCULIN / FEMININ. At one point in the film, Godard states: "We are the children of Marx and Coca-Cola", and this perhaps best summarizes the main concerns of the film. The characters represent a view of politicized youth, yet also function within the domain of "pop" culture. MASCULIN / FEMININ constitutes a critique of both.

What interests us here is a discussion of how Godard, working against or outside the dominant ideological system, examines and presents contemporary political and cultural concerns in Marxist terms. The two films to be analyzed here -- MASCULIN / FEMININ and LE GAI SAVOIR -- have explicit political content and yet each reflects a different approach to this content. I might also say that, in formal terms, each reflects Godard's continually changing relationship with the cinema. It is perhaps this issue, finally, which is the true political issue for Godard.

And it is in this way -- in the "forms" of cinema -- that Godard has made his most radical political statement. If Eisenstein found the complacent viewer annoying, Godard finds him contemptible. In fact, one might see the course of Godard's filmmaking career as an increasingly challenging attempt to engage (or enrage?) the film viewer. As Godard's cultural critiques become more explicit, his filmmaking techniques become more radical as well. Godard, from the beginning of his career, questions in radical ways both the ideology of the cinematic apparatus and its theories of communication. What results is cinema which on every level espouses the dialectical questioning of Marxist aesthetics and perhaps in some cases goes beyond it.

In all of his films, but most specifically in those after 1965, Godard is concerned with the "politics" of cinema. In his films from 1965 to date, he is also concerned with the specifically political questions of class, sex and, to a lesser extent, race. In MASCULIN / FEMININ and LE GAI SAVOIR the examination of these political questions are presented in a film form which questions the nature of cinema itself; thus, in both these texts, Godard presents his audience with Marxist analysis of culture rendered in forms which themselves question culture.

Unlike Eisenstein, Godard has always worked in opposition to the established ideology and outside of the established film industry. In the West, this means that Godard has never accepted major film financing, has developed alternatives to studio distribution and has presented his films as alternatives to classical Hollywood film narratives.[16] All of these factors have been evident since Godard made A BOUT DE

also in the method of expressing ideas. The conventional descriptive form of the film becomes a kind of reasoning (as a formal possibility.)" [15]

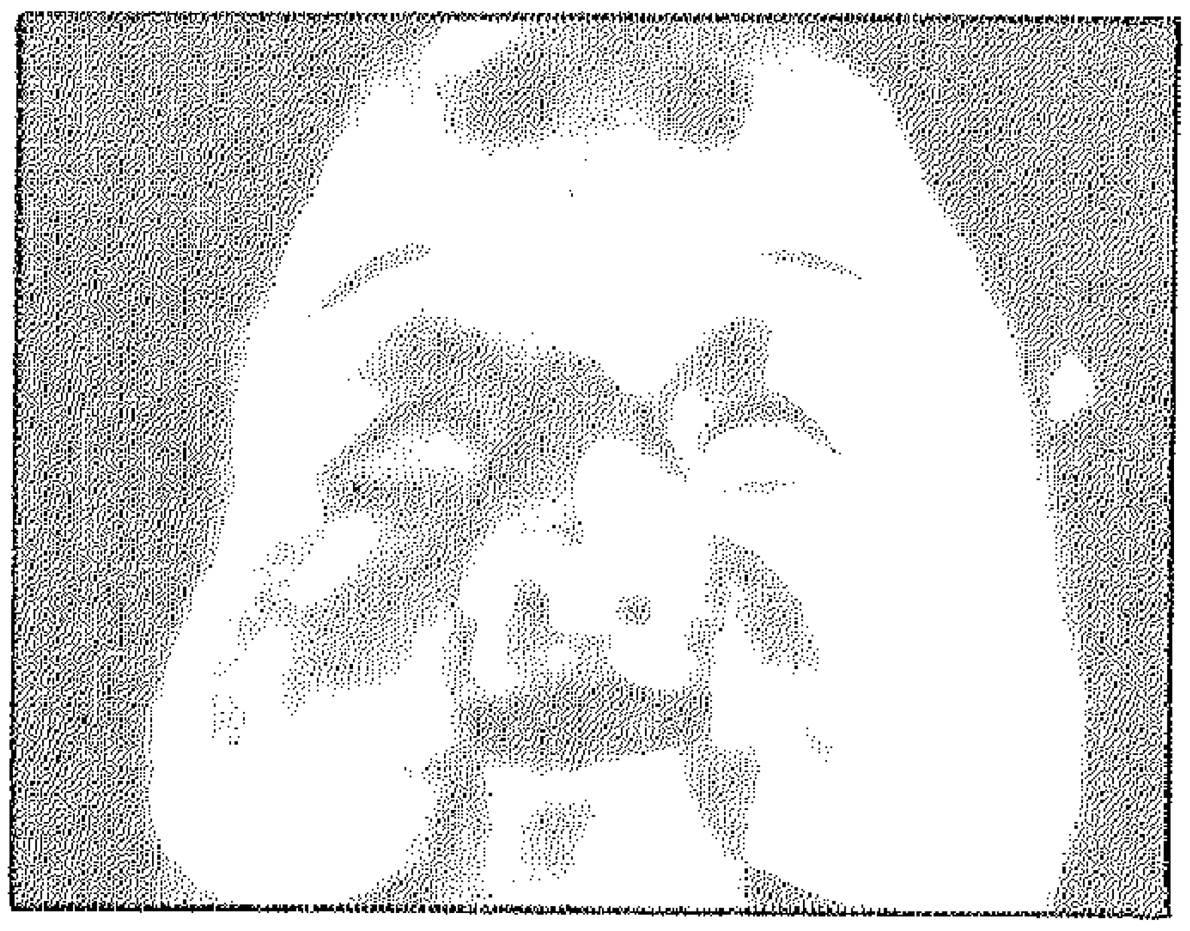
The conflict between shots -- the juxtaposition of figures which makes them seem to leer and laugh -- demands an intellectual, rather than an emotive response. As viewers, Eisenstein asks us to construct logical reasoning behind the sequence of images on the screen.

The height of Eisenstein's command of the theory of intellectual montage is achieved in POTEMKIN and OCTOBER. Having mastered the theoretical application of the Marxist dialectic in montage, he moves, in his later films, to other concerns. In these two films (and, especially, in the two specific sequences analyzed here), we find the closest analogy of form and theory, of methodology and ideology. In the work of Eisenstein, in general, then, we have an example of a film maker who worked within the main stream of his contemporary cultural system; but whose legacy was to influence a much broader spectrum of forms and ideologies.

We would not presume to suggest that a discussion of Marxist film theory would begin and end with Eisenstein. In many ways, Eisenstein's formal contributions to film aesthetics are much more noticeable than his ideological ones, for there are few contemporary situations where a filmmaker has such a co-operative relationship with the modes and means of production and distribution. In fact, in most instances a filmmaker who espouses Marxist principles works against the dominant ideology and his/her films must necessarily reflect the tension between the established ideology and Marxism, in some cases both in form and content.

The films of Jean-Luc Godard reflect this very different strain of Marxism, He, too, as a filmmaker, is a vocal proponent of Marxist ideology, but for Godard, that means working against the established ideological framework, rather than within it. And his approach to Marxism has taken radically different forms at different times in the course of his filmmaking career. Most critics would agree that all of Godard's films are "political", in one way or another, but it is with MASCULIN / FEMININ in 1966 that Godard launches the explicit political content of his later career.

concept 'God' and its symbolization. Whereas idea and image are completely synonymous in the first Baroque image, they grow further apart with each subsequent image. We retain the description 'God' and show idols that in no way correspond with our own image of this concept. From this we are to draw anti-religious conclusions as to what the divine as such really is. [13]



The images we are presented with here have a purely intellectual content and their formal presentation is motivated by logic rather than emotion:

> There is here an attempt to draw a purely intellectual conclusion as a result of the conflict between a preconception and its gradual tendentious discrediting by degrees through pure illustration. The gradual succession continues in a process of comparing each new image with its common designation and unleashes a process that, in terms of its form, is identical to a process of logical deduction. [14]

What this sequence presents us with, then, is a series of details, shown in rapid succession (the length of shots diminishes as the sequence proceeds) of the same "idea;" the dialectical conflict is achieved at an intellectual level, rather than at the descriptive, emotive level of graphic montage in the Odessa steps sequence.

Here we have, again, an intertitle which establishes an idea and a series of images which act, progressively, in opposition to that idea. The viewer, then, is required to establish the intellectual category "God" and to work out the conflict throughout the sequence. Eisenstein asserts that: "Everything here is already intellectually conceived, not just in terms of the resolution but

important contemporary means for communicating ideology :

> In this country, every picture is accountable.It is accountable to the section of our reality that it deals with. It is accountable because it has no chance of vanishing without a trace, of slipping unnoticed into the general mass. [11]

For Eisenstein, the film audience is part of this "accountability" and he holds *them* responsible for engaged viewing. POTEMKIN may elicit an emotional response from the audience, but the process of dialectical montage accomplishes this by demanding that the viewer actively creates this response.

As powerful as the Odessa steps sequence may be in its invocation of viewer emotion, Eisenstein readily recognized its ideological flaws. The Odessa steps sequence works primarily on an emotive level, in spite of Eisenstein's elaborate attempts to tie his method of montage to Marxist dialectic. Eisenstein hoped to raise this dialectical montage to yet a higher theoretical level in OCTOBER (10 DAYS THAT SHOOK THE WORLD), and expressed his ambition to engage the critical faculties of his audience:

> Whereas the conventional film directs and develops the emotions, here we have a hint of the possibility of likewise developing and directing the entire thought process. [12]

OCTOBER is, in many ways, a succession of "set pieces." Again, as with POTEMKIN, Eisenstein was assigned the historical material for his narrative. But in this case, it was the possibility of using montage to produce an intellectual statement which formed Eisenstein's formal purpose. The sequence, "For God and Fatherland," (illustrated, in part, below) is one in a series of such intellectual montage constructions in OCTOBER:

Eisenstein describes the sequence in this way:

> Here we have an attempt to use the representation for anti-religious purposes. A number of images of the divine were shown in succession. From a magnificent Baroque Christ to an Eskimo idol. Here a conflict arises between the

thrust of the head, repeated in six frames, but with differing placement, ending with a close-up, increases the dialectical conflict both within the space of the shots and between shots.

The following eight shots continue the dialectical conflict, on the graphic (or visual) level, while at the same time advancing the narrative. In the chaotic scene on the steps, Eisenstein presents, to the audience, the reason for the scream. In the following ten shots (14-23), Eisenstein relies, again, on a dialectical conflict of movement and space within the shots, presented to the audience in rapid succession. In spite of the continually shifting camera placement and frenetic movement within the frame, each shot is held for an average length of only 3 seconds. We find,throughout this series, the juxtaposition of diagonal movement and straight-on camera placement, again creating a conflict within the space. While it is clear that the general spatial setting of the sequence remains the Odessa steps, Eisenstein's continual use of conflicting shots, movement and camera placement create the dialectic he is searching for.

After the first gun shot, Eisenstein re-introduces the individual into mass chaos with another close-up, reaction shot. The framing in the following six shots (24-29) emphasizes fragmentation; the woman's head is presented in medium close-up and , two shots later, the face is re-presented, but this time in extreme close-up. In the intervening cut-away shot (25) the framing emphasizes the fragmented figure of the woman and the body of her child.

The overall effect of this section of the Odessa steps sequence is a specific example of the stages which Eisenstein had outlined in "The Dramaturgy of Film Form". His notion of dialectical form, then, is not simply a theoretical justification of an ideological position, but rather the actual basis for the montage technique which the director had begun evolving in his earliest films.

Eisenstein admits to the emotive purpose behind this dialectal montage in this sequence from POTEMKIN; the overall effect (as well as purpose) is to elicit an emotional outcry form the viewer. But the dialectical montage technique accomplishes this by engaging the viewer in the filmic process. Eisenstein sees each film as a political statement and the film text as one of the most

The first five shots continue the mood, the thesis, if you will, of the initial section of the sequence. In the opening of the Odessa steps, Eisenstein seeks to establish a generally festive mood; there are no intertitles to disrupt the flow of shots (of pictures); the movement within the shots is graceful -- small boats moving in conjunction with the waves; waving hands and arms in the crowd continue this motion rather than opposing it. Between shots there is an attempt to keep the lighting and the figure placement consistent from frame to frame.

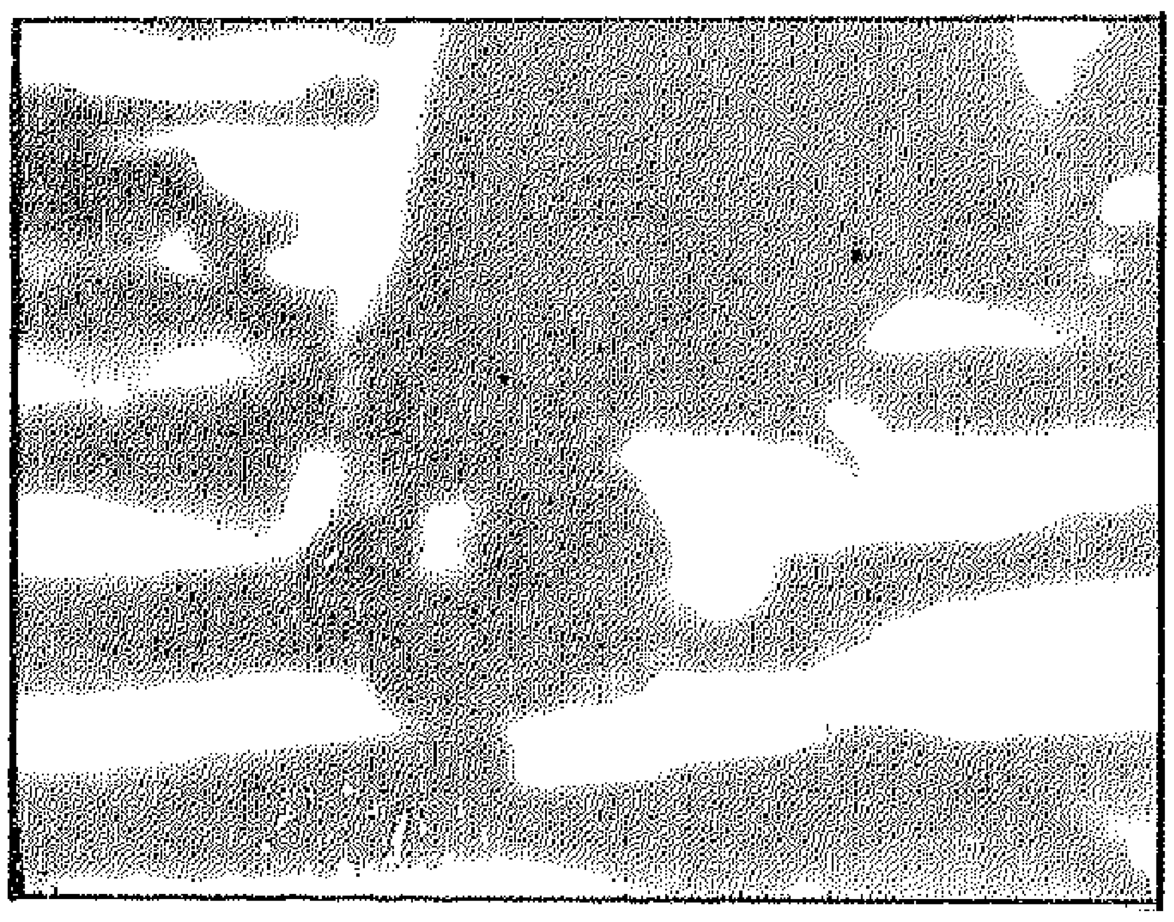
We see all that in the first five shots: while the background lighting alternates from shot to shot -- first dark, then light -- Eisenstein maintains a consistent figure placement, carefully composing each shot around a burst of white (shirt, flag, shirt, parasol) centered in each frame. In addition, each shot is held for four seconds or more -- a lengthy shot in this brief 141 frame sequence.

In accordance with our earlier discussion of the dialectical process of montage, this festive mood is interrupted by the first title in the sequence, appearing on a black background. It abruptly changes the direction of the sequence, first by interrupting the flow of pictures and movement and secondly by suggesting the ominous mood of the following shots.This next shot of soldiers' boots methodically pacing down the stone steps introduces the terror of the second half of the sequence. This display of movement and space is in direct conflict with the movement and space of the shot directly preceding the intertitle.

In the fifth shot, the camera faces the steps in a head-on medium shot and the movement is straight-on towards the camera; whereas in the seventh both the steps and the movement cut the frame diagonally, in a medium close-up. This shot is held for three seconds, just long enough for the viewer to assimilate the action, made more jarring by the emphasis on diagonal space and movement. The following six shots continue the dialectical conflict at an increasing pace. In shot eight, the camera moves dramatically to a close-up, point of view shot; a woman screams; the audience does not yet see what she sees and Eisenstein extends her reaction throughout the sequence, using montage to extend time (emotive emphasis). The movement within each of these six shots communicates the shock: the abrupt, backward

(23)

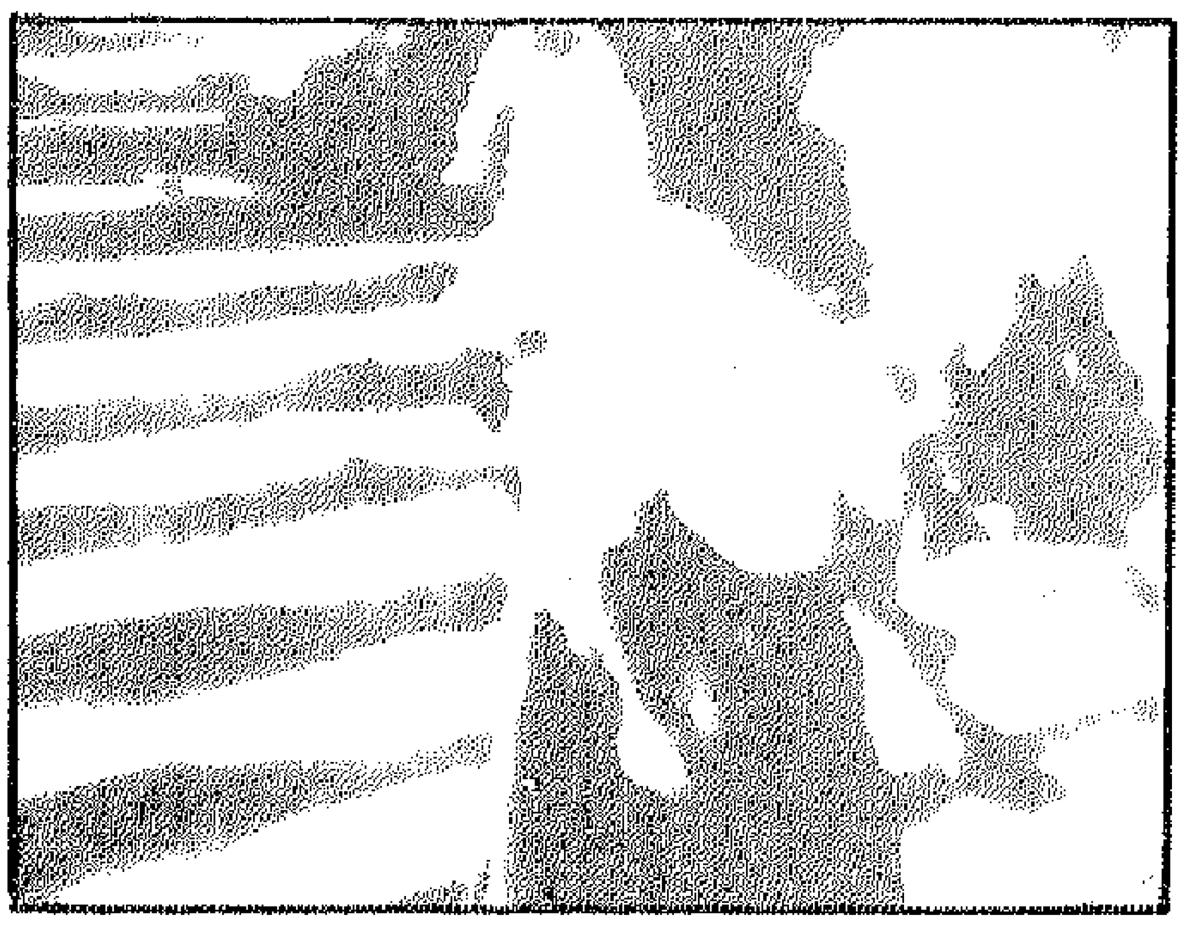
(24)



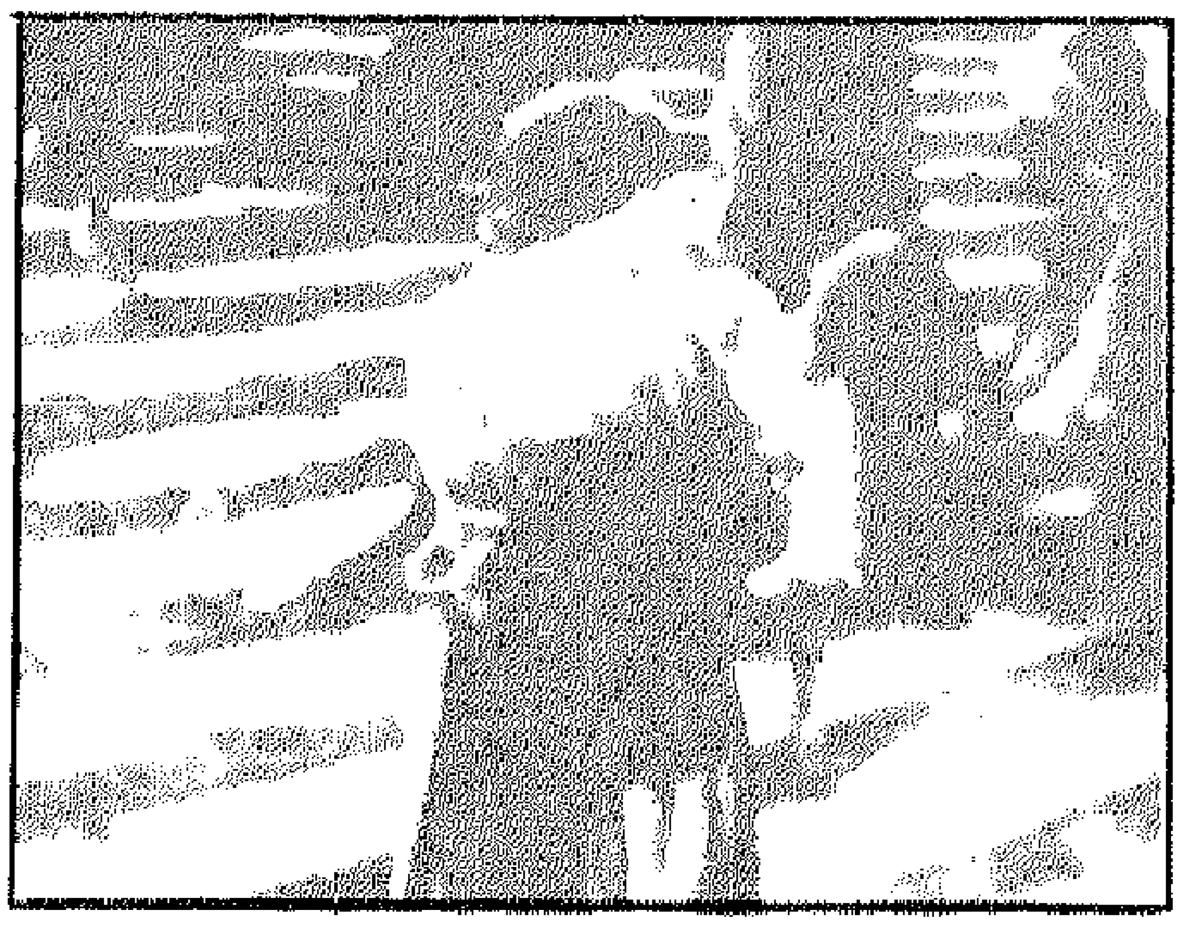
(25)

(26)

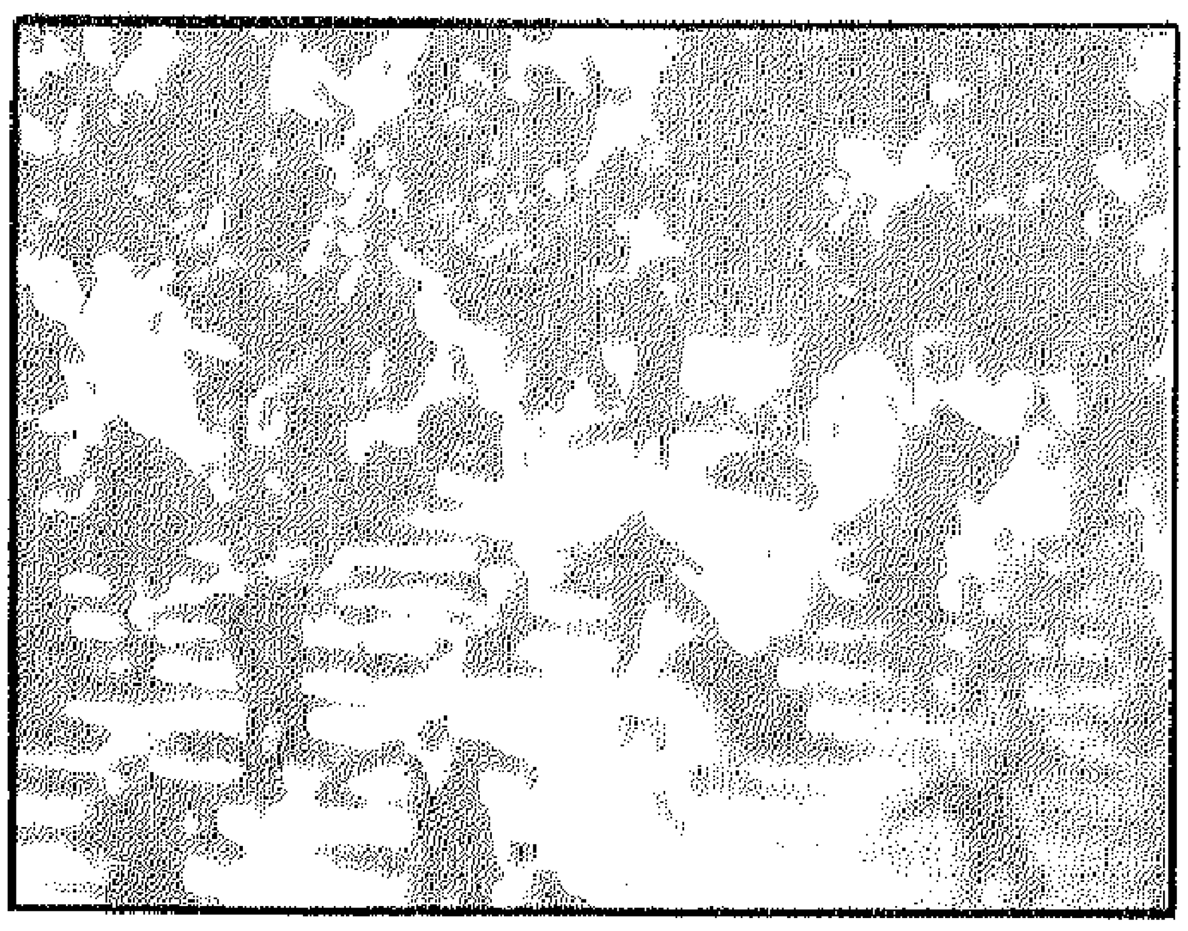
(27)



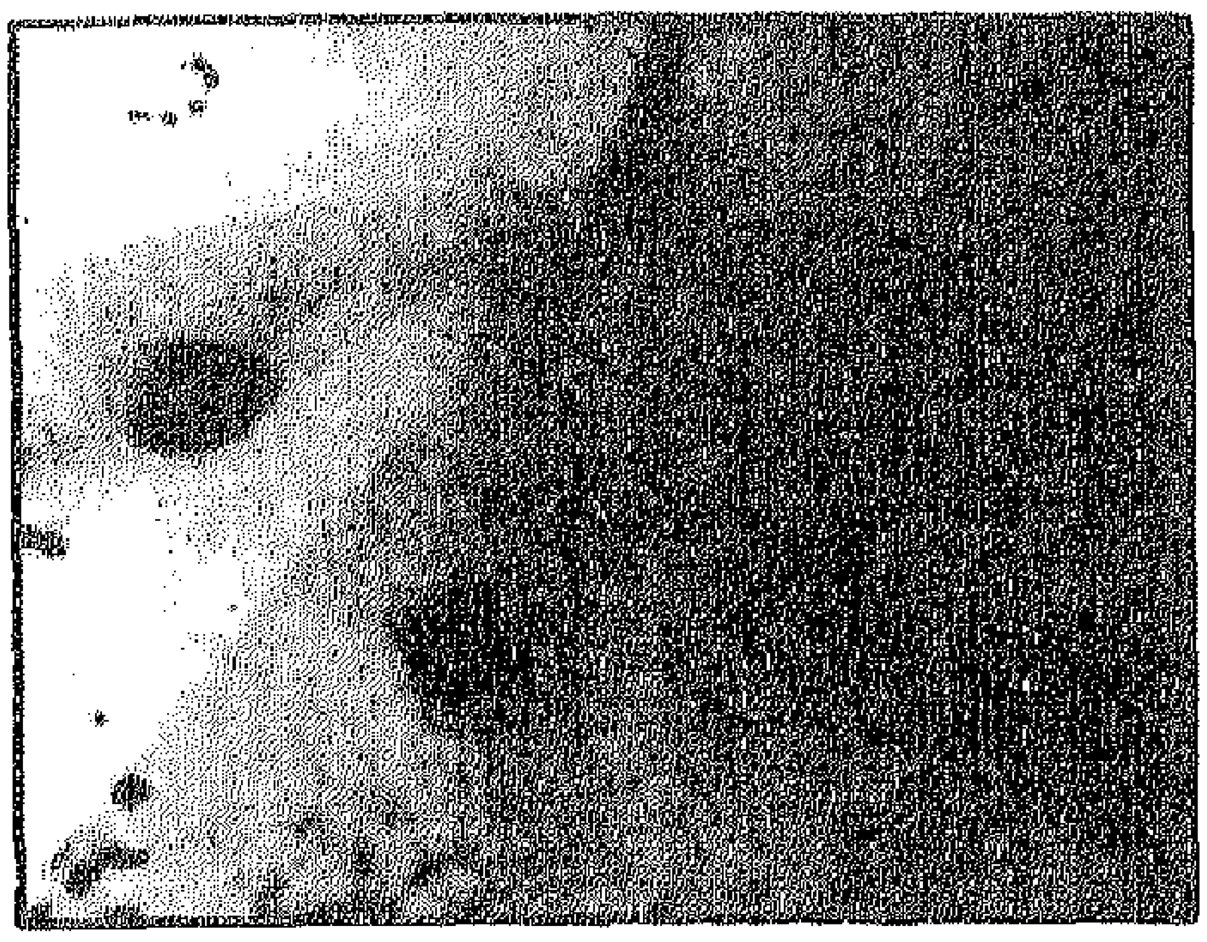
(28)

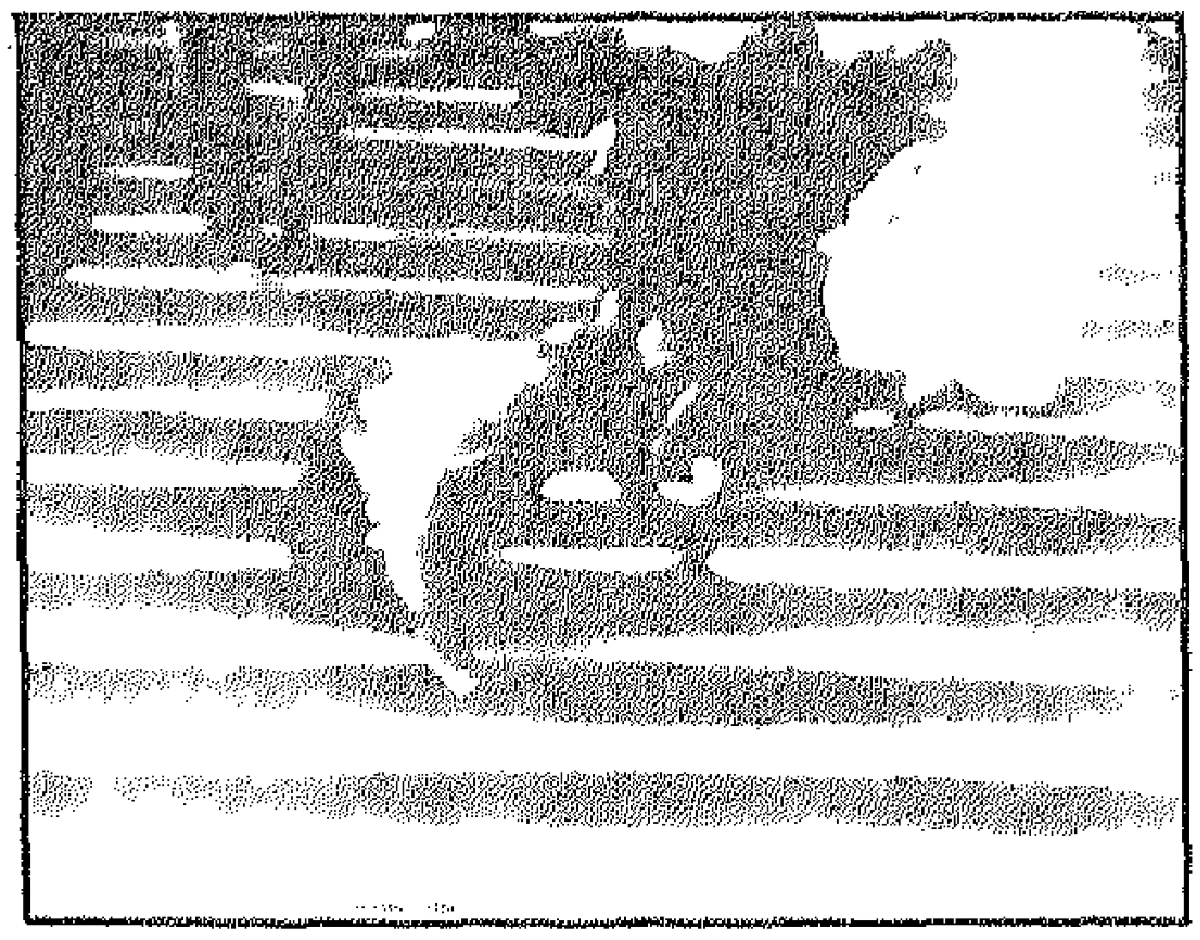


(29)

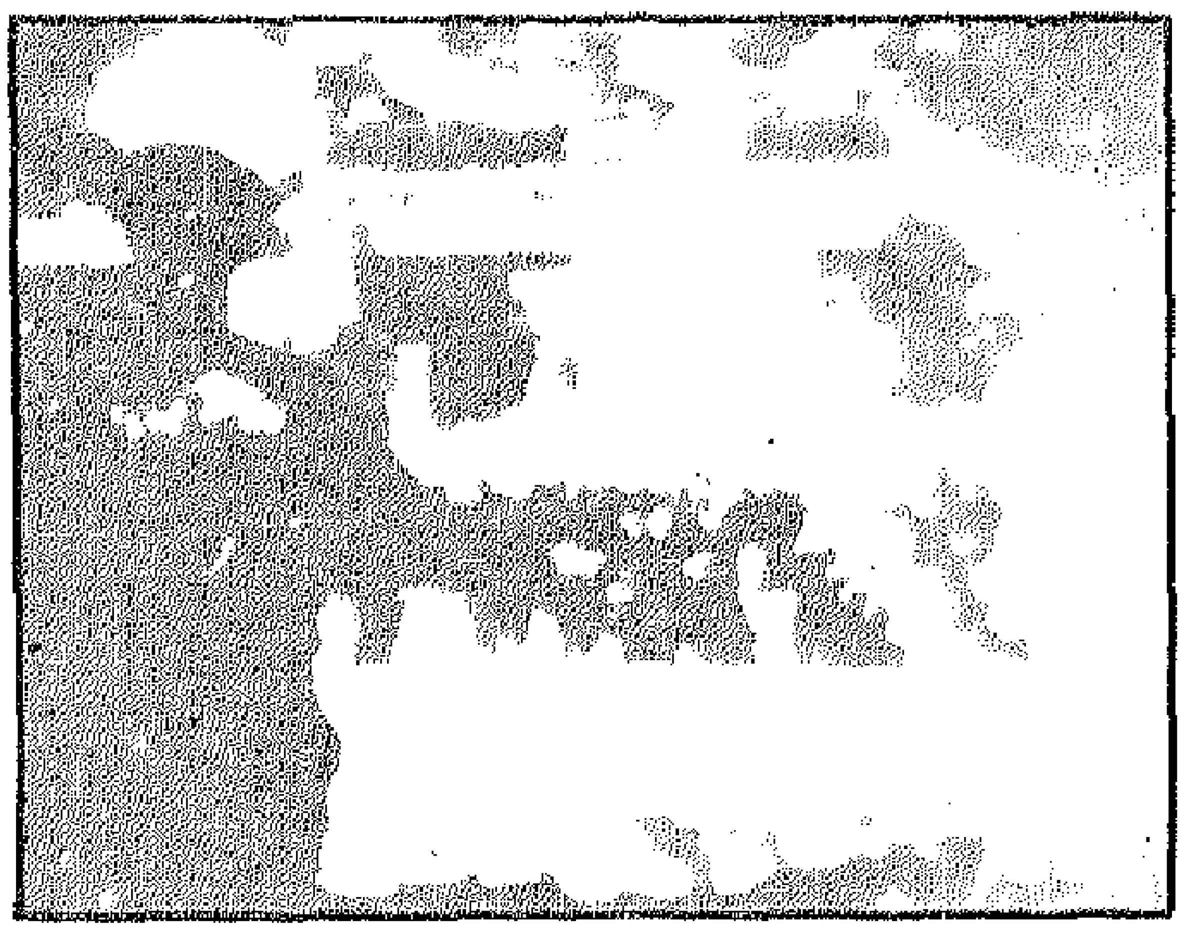


(30)

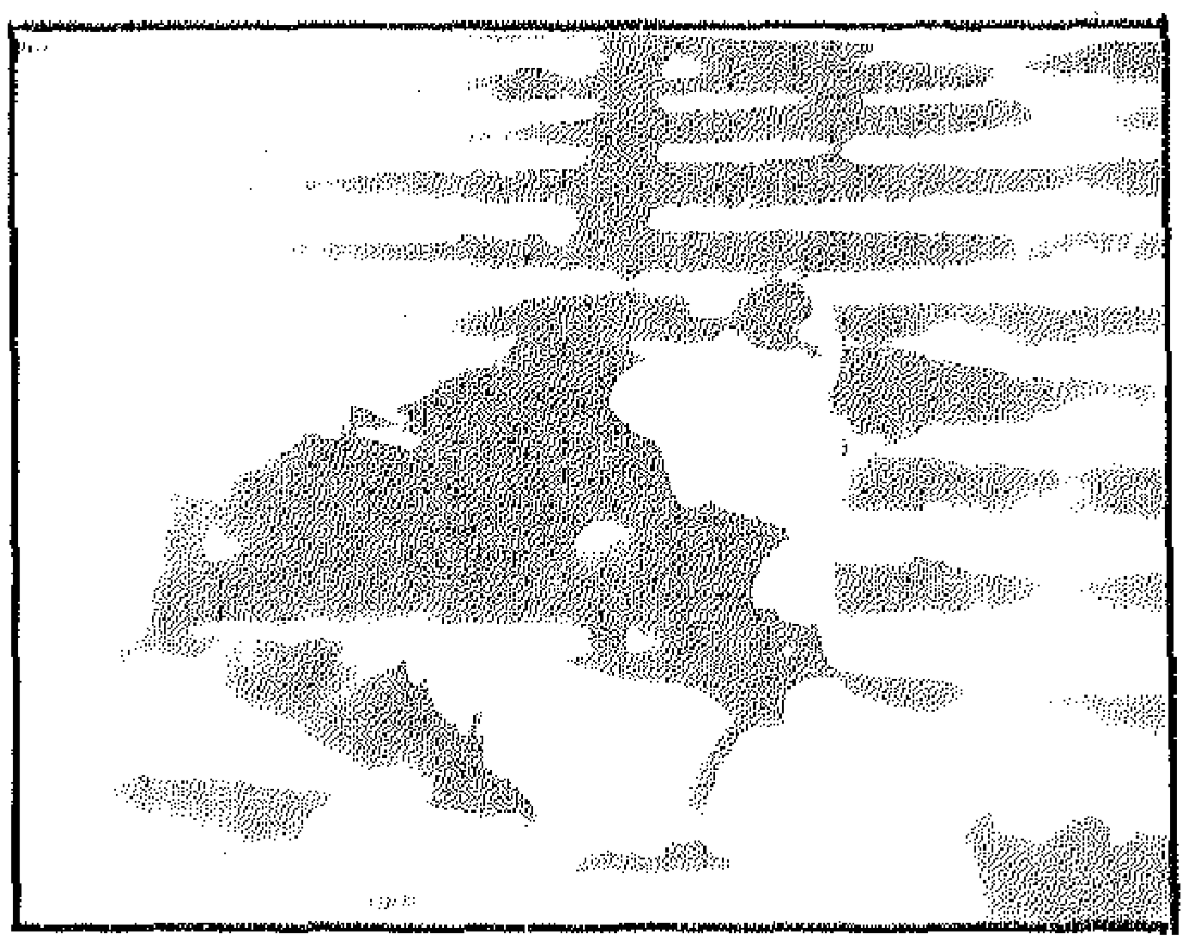

(15)

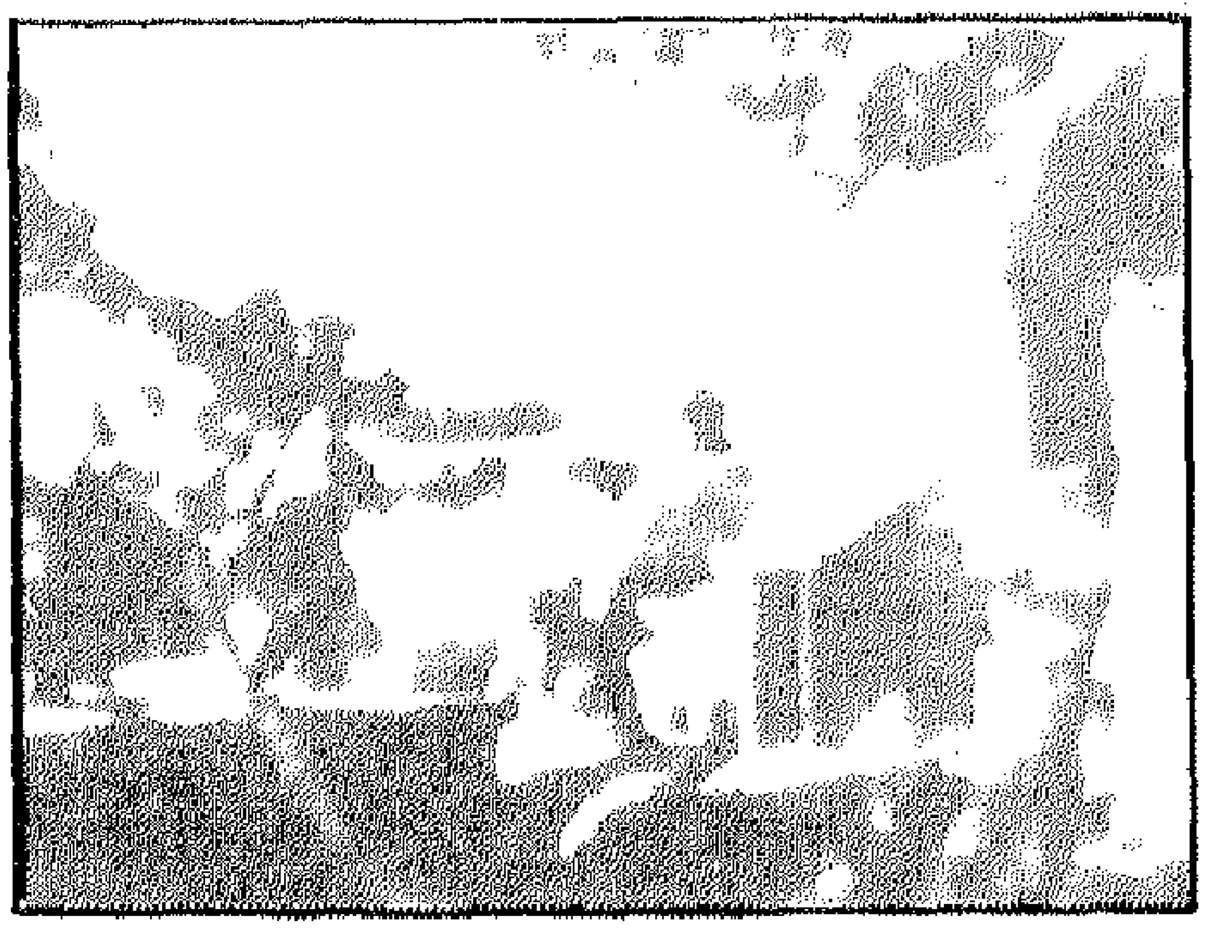

(16)

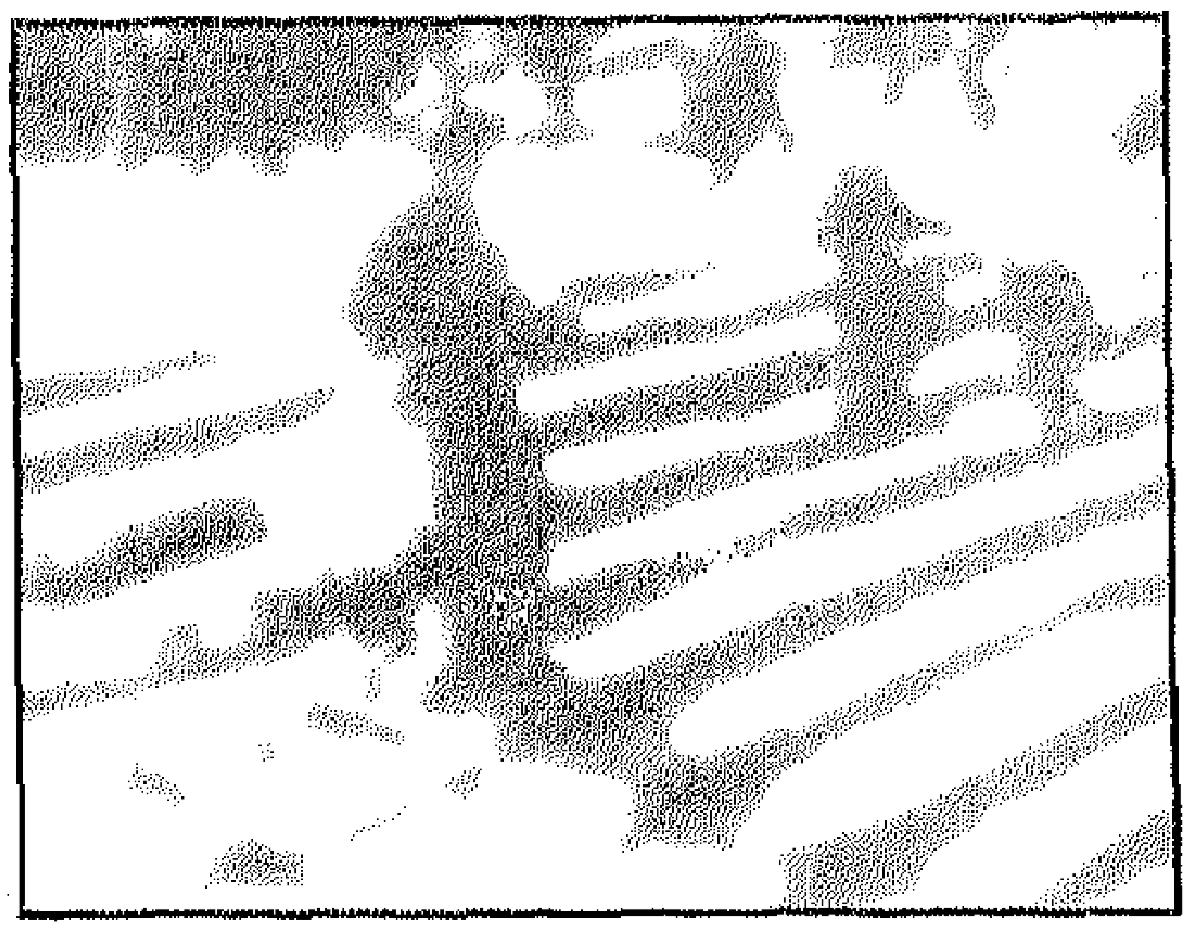
(17)

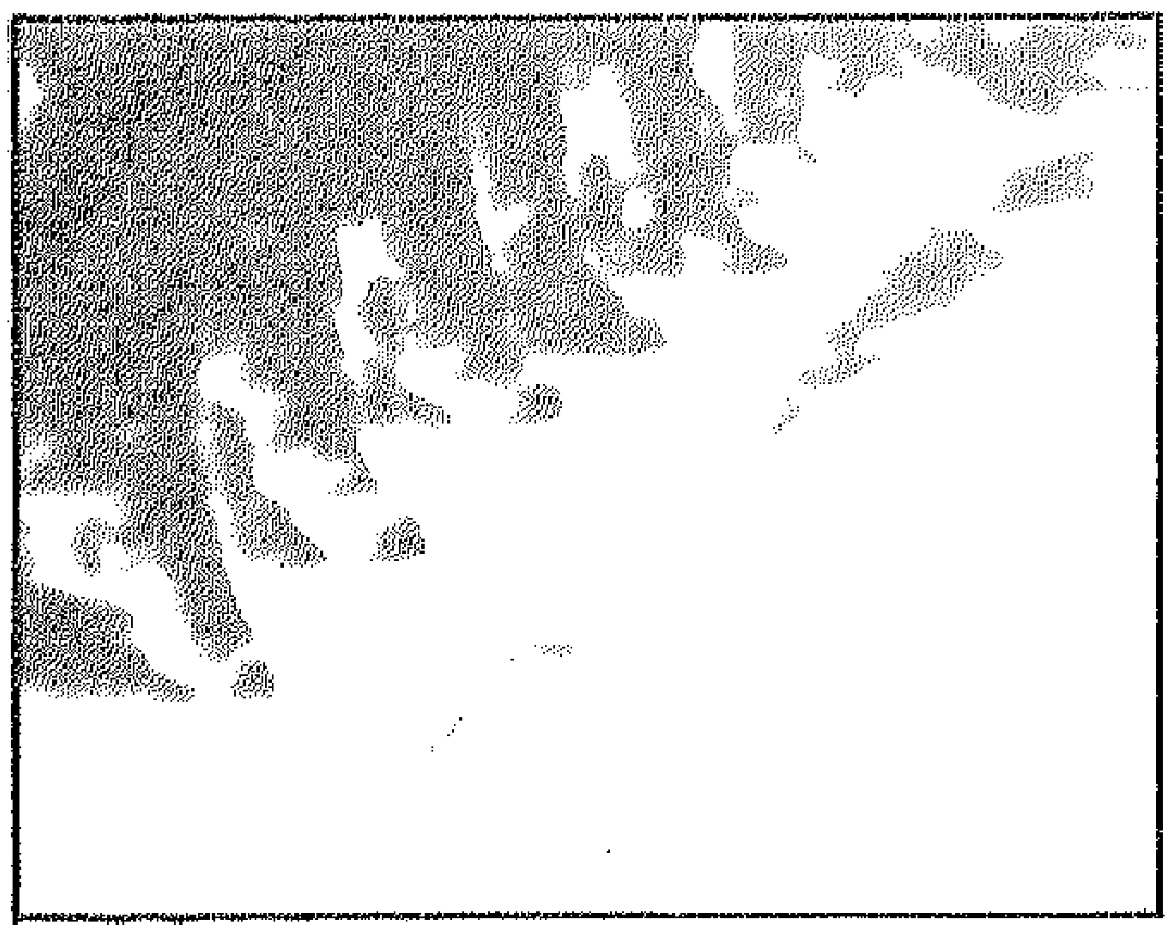

(18)

(19)


(20)

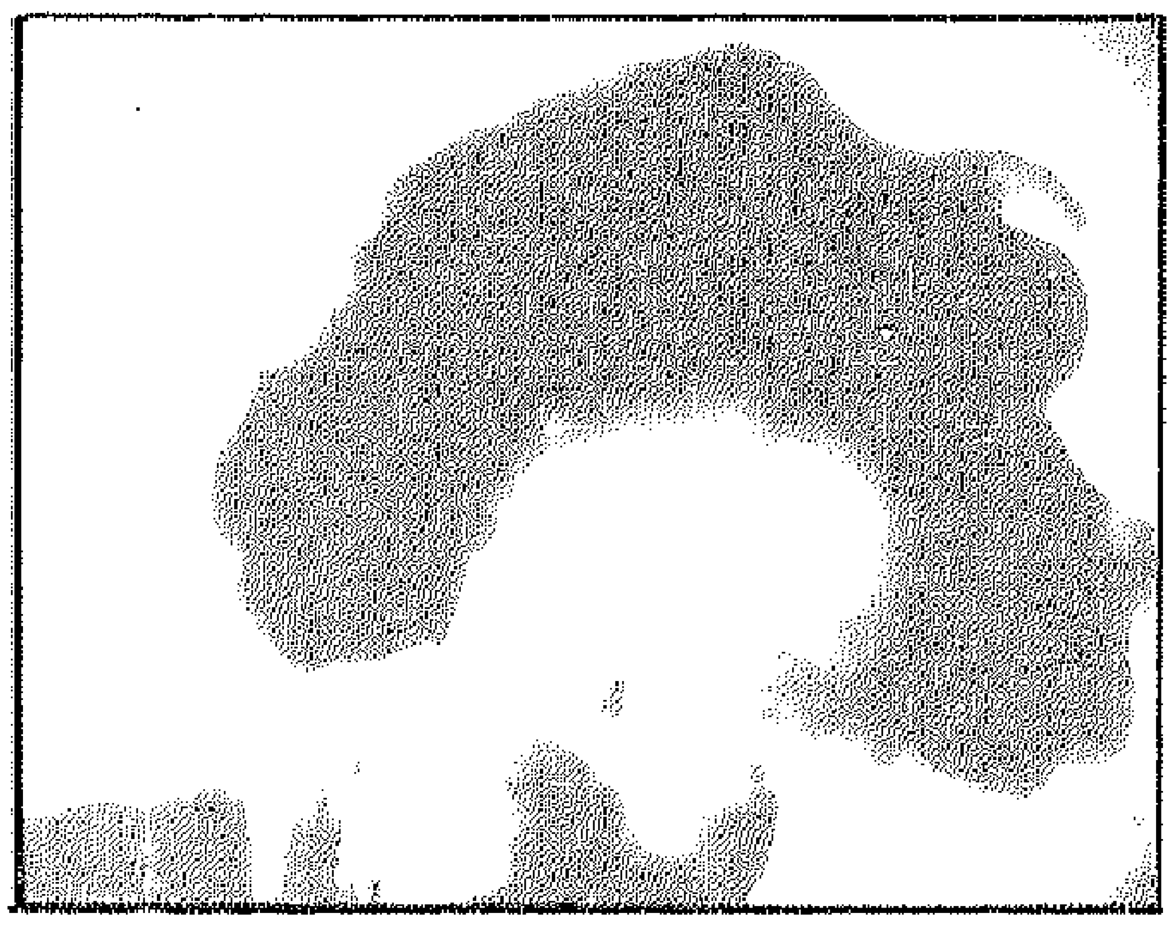

(21)


(22)



(7)

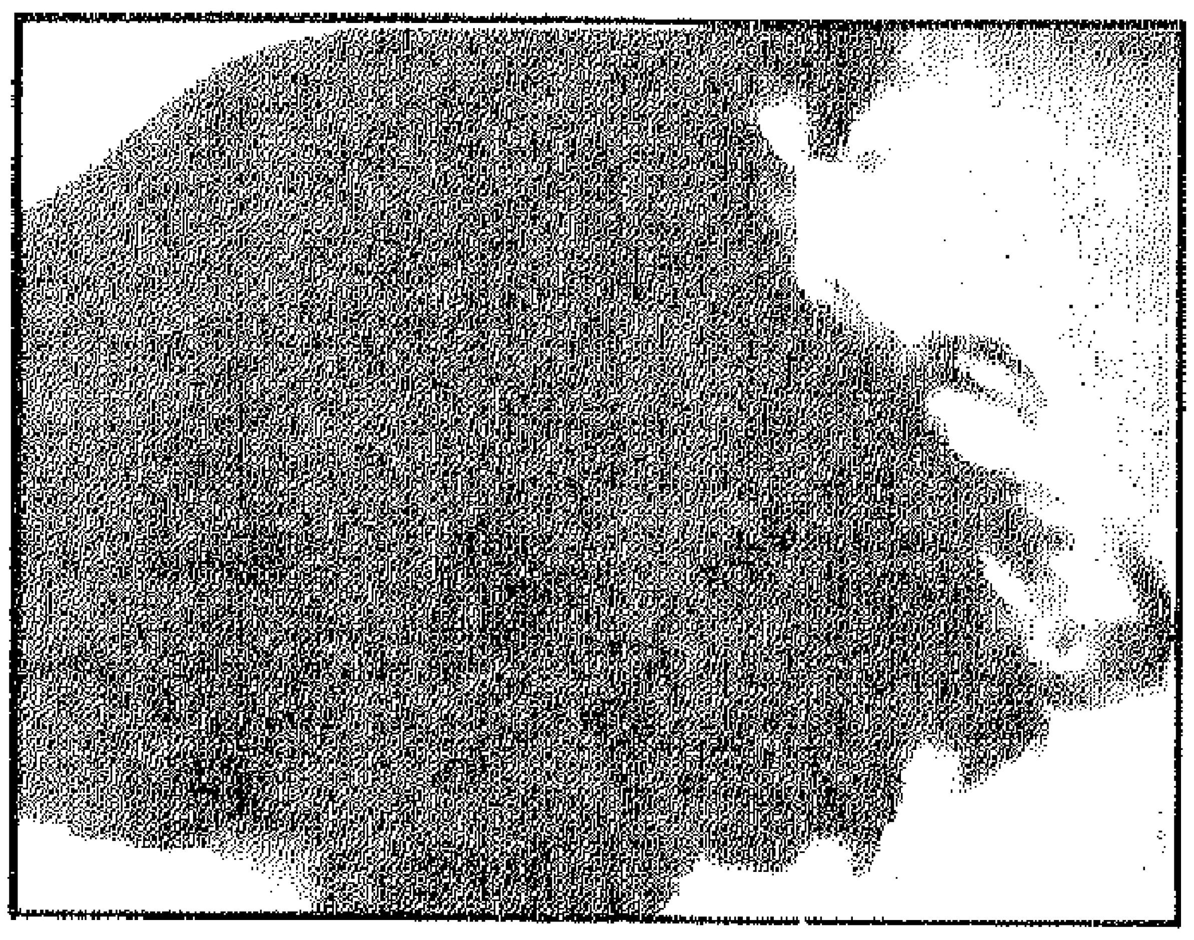
(8)



(9)

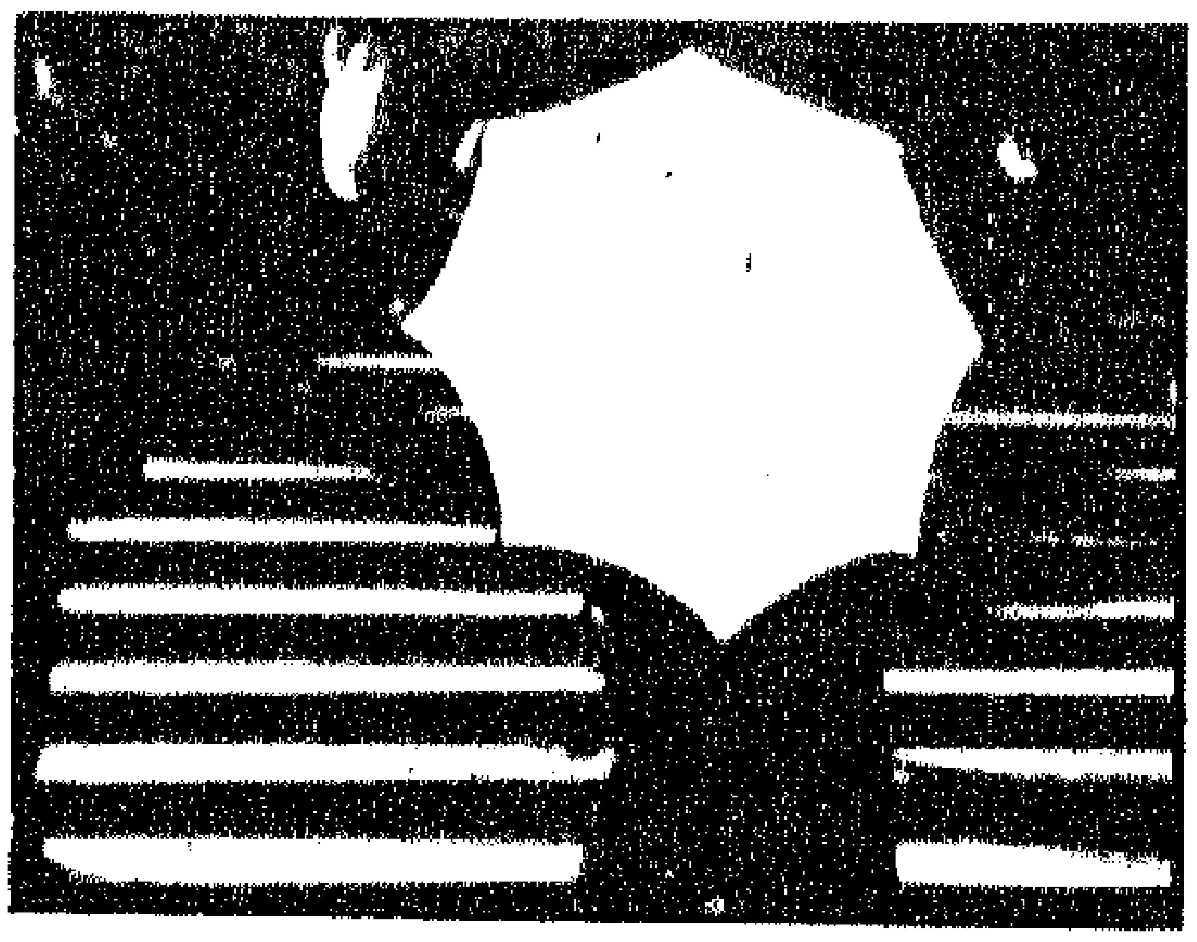
(10)

(11)



(12)

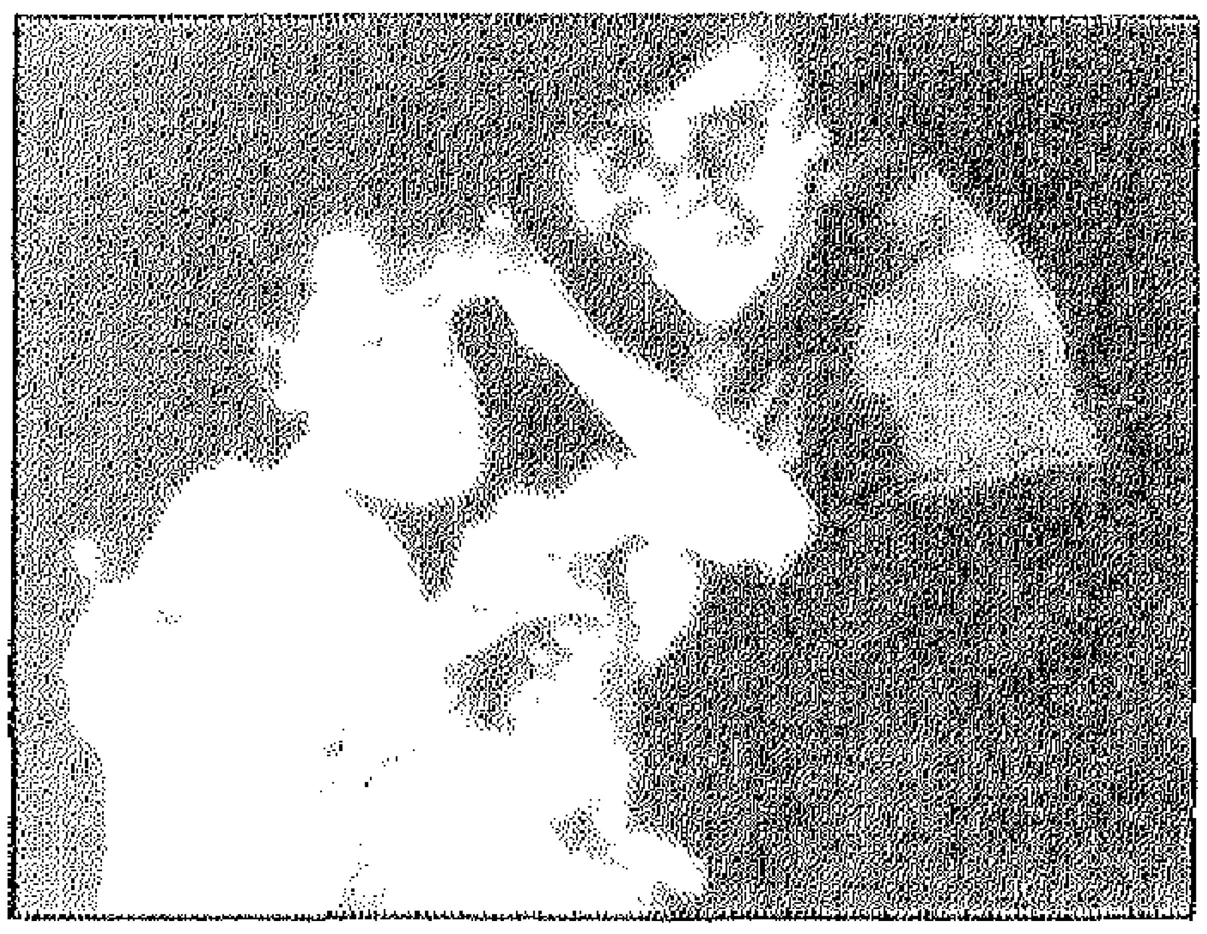
(13)

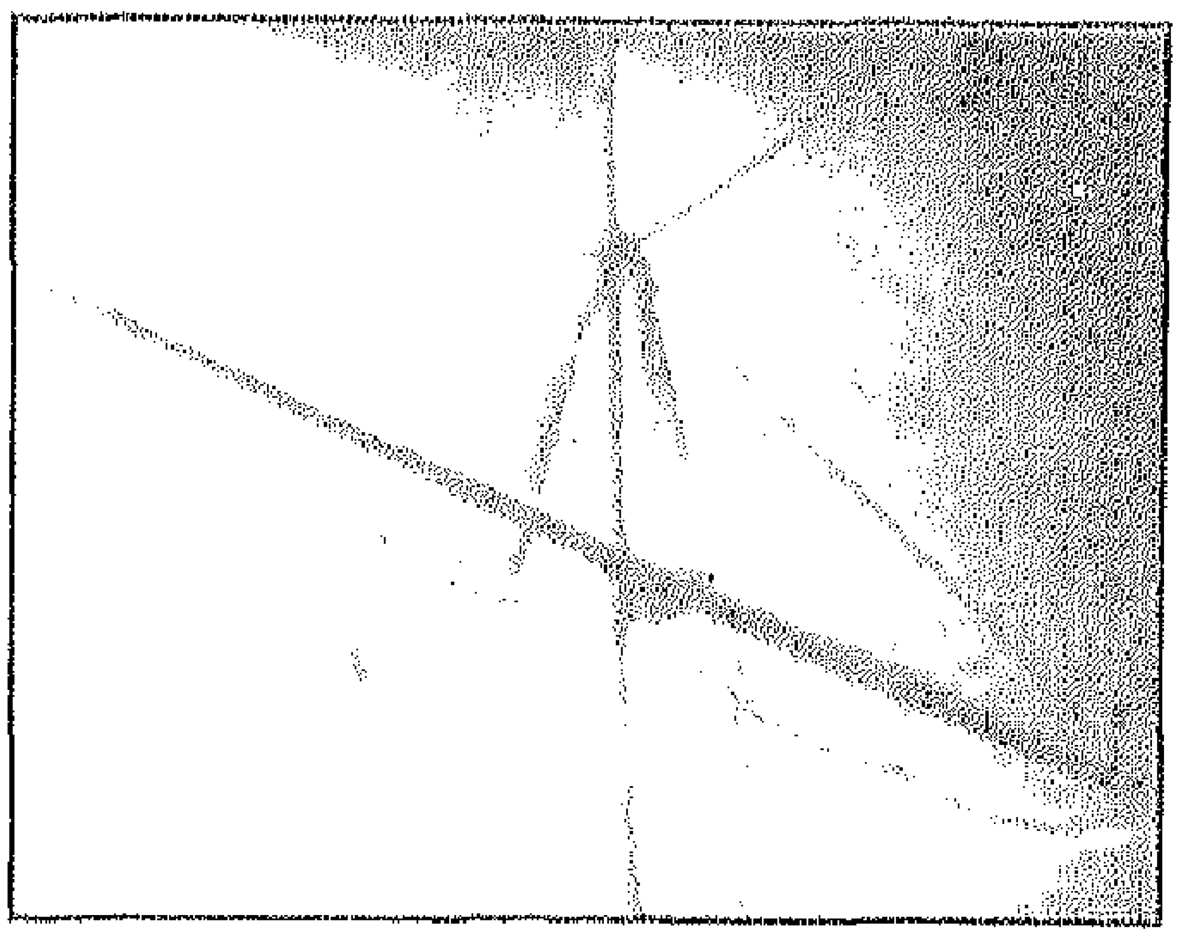


(14)

1. is formulated in the dialectic of the title
2. is formed spatially in the conflict within the shot.
3. explodes within the growing intensity of the conflict montage between the shots [10]

This theory is outlined extensively in Eisenstein's writings during the 1920's, but might best be elucidated here with an examination of a section of the Odessa steps sequence. Below is an illustration, in stills, of 30 shots form the Odessa steps sequence of POTEMKIN.

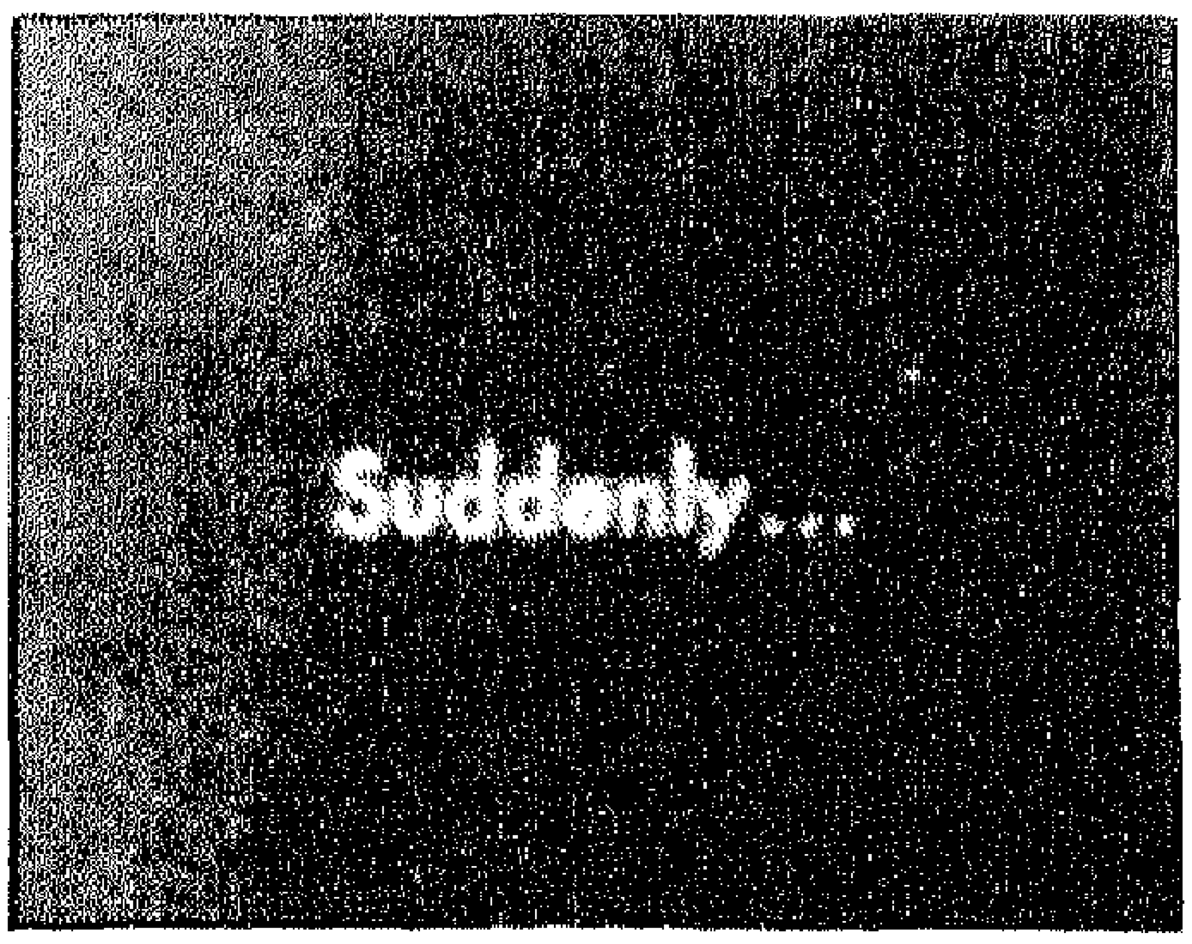

(1)


(2)

(3)

(4)

(5)



(6)

Eisenstein, then, changed the Soviet Film Board's original conception of the narrative content of the film to comply --- as we have seen -- with his own visual imaginative sense of how the film should be structured. Afterwards, he lamely tried to justify the change in focus as inspired by ideological fervor:

> I realized the emotive scenes, as the Holy Scripture says 'without seeing my creation' that is, I realized them thanks to the feelings which the events inspired in me... and the images through which we strove to express my political attitudes towards the events, these too took shape within me.[8]

It seems clear that, in spite of direct commission from the Soviet Film Board, in the cases of both POTEMKIN and OCTOBER, Eisenstein incorporated the dominant ideological stance while making the film his own. In both these specific texts, we have cases where Eisenstein was directed to produce a film, with all the resources of the government film board (and indeed the government itself) readily available; the content of each film was rigidly prescribed to reflect the historical and ideological concerns of the post-revolution Soviet Union. It is by working within this context and with this specific Marxist ideological content that Eisenstein made his greatest contribution to the cinema -- in terms of form.

Again, Eisenstein wrote extensively on the subject of film form. He outlined in great detail his theories of montage, color and sound. Much of this theory was written after the production of the films, making use of on-going theoretical musings, in notebook form, written as Eisenstein was conceiving the film texts or as they were being produced.

In a seminal essay entitled "The Dramaturgy of Film Form: The Dialectical Approach to Film Form", Eisenstein outlined his approach to form in film theory; and, for Eisenstein, form meant primarily montage: "Montage is not an idea composed of successive shots stuck together, but an idea that derives from the collision between two shots that are independent of one another".[9]

For Eisenstein, montage is the perfect form for the expression of an ideological thesis. In fact, he describes this particular kind of montage as "dialectical montage" -- the conflict within a thesis. He outlines this dialectical process in three stages:

the Soviet Film Board.

Nevertheless, we also see POTEMKIN as a film made, quite clearly, within the framework of Marxism. While the content of the narrative may differ from that proposed by the government film board, it still conforms to the general principles which Eisenstein theorizes in "The Materialist Approach to Film" as compatible with a Marxist ideological base:

> The *mass* material was put forward as the material most capable of establishing *in relief* the ideological principle being expounded of an approach to film form in the new postulation of a particular resolution and as a supplement to the dialectical opposition of this principle to the individual plot material of a bourgeois cinema. [5]

The elevation of the battleship Potemkin and the citizens on the steps of Odessa to the level of "mass" hero fits neatly into the Marxist perspective as outlined by Eisenstein in his writings.

Eisenstein wrote voluminously about the ideological and theoretical implications of this filmmaking; but as Yon Barna points out in his biography of the director, much of this analysis was written after production of each film.[6] This theoretical framework, then, especially when it focuses on the content of each film text, often seems an attempt, sometimes a weak one, to answer charges of "formalism" or "emotionalism", leveled at POTEMKIN and later OCTOBER by critics of the Social Realist school.

For example, the Odessa steps sequence of POTEMKIN has often been cited as an example of montage used with all its emotive force. Eisenstein explains his creative impulse for this sequence by saying:

> The very flight of the stairs suggested the idea of the scene -- this 'flight' set the director's imagination soaring on a new 'flight' of its own. The panicky 'flight' of the crowd sweeping down the stairs is nothing more than the material embodiment of the first impressions ensuing from the encounter with the stairway itself. [7]

The Odessa steps sequence becomes, in a way, the center of the film, although it did not figure in the initial script at all; in fact, of the over 800 shots envisaged for the epic YEAR 1905, only 44 were finally used in POTEMKIN.

There is no question that both Eisenstein and Godard base their filmmaking squarely within the Marxist tradition of thought. Eisenstein's films were all efforts undertaken at the behest of the Soviet Film Board and so reflected the contemporary ideology of the State. The support of a government - backed film board had definite repercussions for the films which Eisenstein produced.

On the one hand, Eisenstein had unlimited resources at his disposal; in a brief essay entitled "Eisenstein on Eisenstein, the Director of POTEMKIN," he writes: "The slogan 'All for one and one for all' was not confined to the screen. If we shoot a film about the sea, the whole navy is at our disposal ...."[1] As a further example, when Eisenstein was shooting OCTOBER (TEN DAYS THAT SHOOK THE WORLD), the city of Leningrad was put at his disposal. When Eisenstein wanted to shoot a night scene the city was ordered to cut its electrical use so that he could film.[2] On the other hand, at the same time as it offered unlimited resources, the Soviet Film Board also proposed projects for Eisenstein; the resources were to be applied to particular treatments of historical events. Eisenstein writes that he welcomes such direction, and in one instance calls for more state planning at this level.[3]

But the pattern of his directorial career contradicts this acceptance, to a certain degree. Eisenstein's later films ALEXANDER NEVSKY and IVAN THE TERRIBLE, which he initiated himself, were less well-received by the Soviet critics than the earlier, more contemporary pieces. Even earlier, we find in Eisenstein's production histories a strain of resistance to the "topics" suggested by the Film Board. POTEMKIN, for example, was initially planned as a film about the year 1905; this was the plan of the Film Board for which Eisenstein was commissioned. Yet when the director found himself on location in Odessa to film one segment, he was so inspired by the form of the steps which led to the port in that city, that he revised the plan and made the sequence on these steps the central focus of the resulting film --which became not the YEAR 1905, but POTEMKIN.[4]

We see in this instance, then, very early on in Eisenstein's career, the dominance of form -- in this case the visual possibilities of the Odessa steps -- over the proposed content of

Making Films Politically: Marxism in Eisenstein and Godard

Maureen Kiernan

All film is political, to some degree. A film text is only a means for communicating a set of values and ideas and whether these ideas are political or not, the film still embodies ideological precepts. In most cases, a given film will translate the dominant ideology of the cultural context into an easily "read" text. Such a process does not question this ideology on any level; rather the entire film grammar of such texts is constructed so as to communicate in a clear and undisruptive manner.

The film grammar of classical Hollywood cinema, for example, follows rules rather rigidly designed to reproduce "reality" in a narrative format. The fact that much of what passes for "realistic" narratives in the Hollywood system are often preposterous plots is readily concealed by the seamless film grammar which communicates these stories.

What I will concern myself with in this study are two filmmakers who radically question this notion of film grammar. Sergei Eisenstein (1898 -1948) and Jean-Luc Godard (1930 -) are explicitly political filmmakers both in content and form, and their politics is Marxist. They differ, however, in the dominant ideological framework in which they work; Eisenstein's framework is the Marxist Soviet Union, while Godard's cultural framework is French bourgeois society. Such a dichotomy greatly oversimplifies the issues of Marxist ideology in France in the 1960s. But for the purposes of this study -- which will undertake a close textual / stylistic analysis -- let it suffice that Eisenstein's cultural framework is basically supportive of his Marxist politics while Godard in France in the 1960s, is working against the dominant ideology.

Mattelart, A. and Hector Schmucler. *America Latina en la Encrucijada Telematica.* Mexico City: Folio, 1982.

Mattelart, A., Patricio Biedma, and Santiago Funes.

Comunicación masiva y revolución socialista. Santiago de Chile: Ediciones Prensa Latina: 1971.

[CCS] Mattelart, A. and Seth Siegelaub, eds. *Communication and Class Struggle* Vol.1: "Capitalism, Imperialism"; Vol.2: "Liberation, Socialism"; Vol. 3 [Projected for 1990] "New Historical Subjects." New York: International General and Bagnolet, France: International Mass Media Research Center, 1979.

Mattelart, A. and Hector Schmucler. *Communication and Information Technologies: Freedom of Choice for Latin America* [Trans. of *L'Ordinateur et le Tiers Monde.* 1982] Norwood, NJ: Ablex, 1985.

Mattelart, A. and Ariel Dorfman. *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic.* [Trans. of *Para Leer Pato Donald.* 1971] New York: International General, 1975, 1984).

[IDSD] Mattelart, A., Carmen Castillo, and Leonardo Castillo. *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente: la respuesta ideológica de la clase dominante chilena al reformismo.* Buenos Aires: Ediciones signos, 1970.

[TCCF] Mattelart, A. and Y.Stourdze, *Technology, Culture and Communication in France: A Report to the Minister of Research and Industry.* New York: North Holland Publishing, 1985.

Mattelart, A. and Jean-Marie Piemme. *Télévision: Enjeux sans frontières: industries culturelles et politique de communication.* Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1980.

Mattelart, A. and Rene Eyheralde, Alberto Pena, Andres Necochea. *La vivienda y los servicios comunitarios rurales.* Santiago de Chile: Instituto de Capacitacion e Investigacion en Reforma Agraria - ICIRA - 1968.

[TTW] *Transnationals and the Third World: the Struggle for Culture*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1983.

MICHELE MATTELART

La cultura de la opresión femenina. Mexico: Ediciones Era, 1977.

Téléducation, culture de masse et innovation sociale. Paris:Université de Paris VIII, 1981.

Women, Media and Crisis: Femininity and Disorder. London: Comedia Publishing Group, 1986.

ARMAND AND MICHELE MATTELART as co-authors

[UMTC] *De l'usage des medias en temps de crise: les nouveaux profils des industries de la culture.* Paris: Alan Moreau, 1979.

Frentes cultrales y movilizacion de asas. Barcelona: Anagrama, 1977.

[IIM] (with Xavier Delcourt) *International Image Markets: In Search of an Alternative Perspective* [Trans. of *Culture contre la democratie?: l'audio-visuel a l'heure transnationale*, 1984]. London: Comedia Publishing Group, 1984.

[JC] *Juventud chilena: rebeldía y conformismo.* San Francisco, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970.

[MMIRV] *Mass Media, Ideologies, and the Revolutionary Movement* [Trans. of *La comunicación masiva en el proceso de liberación*, 1973]. New Jersey: Humanities Press and Sussex: Harvester Press, 1980.

(with Mabel Piccini) *Los medios de comunicacion de masas.* Santiago de Chile: Cuadernos de la Realidad Nacional (CEREN), No. 3, Marzo 1970.

La mujer chilena en una nueva sociedad: situación e imagen de la mujer en Chile . Santiago de Chile: Edicion del Pacifico, 1968.

[PM] *Penser les medias.* Paris : La Decouverte, 1986.

over the model of social relations to which its technology corresponds." Cultural forms structure contents.

19 Michael Rustin, 63.

20 Andrew Ross, *No Respect: Intellectuals and Popular Culture* (New York: Routledge, 1989).

21 Armand Mattelart and Jean-Marie Piemme, 328.

22 *Ibid.*, 328; our emphasis.

BIBLIOGRAPHY

Note: For purposes of length, we have included below only book-length works. Abbreviations used as citations in the text occur at the beginning of the entries to which they correspond.

ARMAND MATTELART

Adónde va el control de la natalidad? Santiago de Chile:Editorial Universitaria, c. 1964.

Agresión en el espacio: cultura y napalm en la era de los satelites. Buenos Aires: Signo XXI, 1973.

Atlas social de las comunas de Chile. Santiago de Chile:

Editorial del Pacifico, 1965.

Comunicación y nuava hegemonia. Lima: CELADIC, 1981.

Comunicación y Transición al socialismo. Mexico City: Era, 1981.

(ed. and intro.) *Communicating in Popular Nicaragua.* New York and Bagnolet: International General, 1986.

[CCEM] *La cultura como empresa multinacional.* Mexico, D.F.: Ediciones Era , 1975.

Integración nacional y marginalidad: un ensayo de regionalización social de Chile. Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1965.

[MCCC] *Multinational Corporations and the Control of Culture* [Trans.. of *Multinationals et systèmes de communication* , 1967]. New Jersey: Humanities Press, 1979.

Prefiguración de la ideología burguesa: lectura ideológica de una obra de Malthus . Buenos Aires: Schapire Editor, 1975.

Hoggart in 1964, the Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham did not really begin its famous mixture of French structuralist "ideology critique," empirical media studies and urban ethnography until 1972.

9 See Raymond Williams, *Culture* (London: Fontana, 1981).

10 Armand Mattelart and Michele Mattelart, *Juventud chilena: rebeldía y conformismo* (San Francisco, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970).

11 See, for example, Paul Lazarsfeld, *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign* (1944); Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How* (1936); and Carl Hovland, Irving Janis, and Harold Kelley, *Communication and Persuasion* (1953).

12 Alexis Tan, *Mass Communication Theories and Research*, 2nd ed. (New York: Macmillan Publishers, 1986), 6.

13 This is the motivation, for example, of Pierre Bourdieu in 1972 who, upset by this linkage, declares simply that "public opinion does not exist."

14 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), 1-2.

15 Kaarle Nordenstreng and Tapio Varis, *Television Traffic - A One Way Street ?* Reports and Papers on Mass Communication 70 (Paris: UNESCO, 1974).

16 Examples of this type of work can best be found in MCCC, TTW, and CCEM. These are distinct from other types prevalent in other phases of his career: for example, direct engagements with the intellectual scene of contemporary France (UMTC, PM), the political accounts of events in Chile during the Popular Unity (MMIRM, JC); and his work as an official consultant for national or international institutions (IIM, TCCF).

17 Armand Mattelart and Jean-Marie Piemme, "New Means of Communication: New Questions for the Left," *Media, Culture, and Society*, Vol. 2, No.4 (October 1980), 329.

18 As Mattelart puts it elsewhere: "Just because ITT resells its branches in France ... does not mean that it loses remote control

not learned : to aspire to be a ruling class, you must first think like one.

NOTES:

1 Quoted in Leon Trotsky, *Problems of Everyday Life* (New York: Monad Press, 1973), 8.

2 By "culturalism" we mean the interdisciplinary study of culture as a totality -- especially as it has grown up from such diverse influences as the Frankfurt School, the early Roland Barthes, Gramsci, and the urban fieldwork studies of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham, England. In the United States, some of the many names associated with it are Donna Haraway, Lawrence Grossberg, Tania Modelski, Stanley Aronowitz, and others.

3 Michael Rustin, "The Politics of Post-Fordism : or, the Trouble with 'New Times'," *New Left Review*, 175 (May/June 1989), 54.

4 Proponents of maintaining a more classically Marxist analysis of working class militancy in the face of these changes include Ralph Milliband, Norman Geras, and (as cited above) Michael Rustin who, unlike Mattelart, do little to convince the culturalists that they have brought Marxism "up-to-date."

5 Andrew Ross, *Universal Abandon? : the Politics of Postmodernism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), xiv-xv.

6 Dallas Smythe, "Communications: Blindspot of Western Marxism," *Canadian Journal of Political and Social Theory,* Vol.1 No.3 (Fall 1977).

7 Armand Mattelart, *Perfiguración de la ideología burguesa lectura ideológica de una obra de Malthus* (Buenos Aires: Schapire Editor, 1975).

8 Armand Mattelart, Carmen Castillo, Leonardo Castillo, *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente* (Buenos Aires: Ediciones Signos, 1970). Although founded by Richard

> information, in their attempt to optimize their mastery over the environment. And if Taylorism is in decline in the factory, in production, wouldn't it make sense to risk talking about a taylorization in the field of consumption ? (PM, 120).

Many cultural theorists with the best intentions are putting forth ideas about greater access to the fruits of modernity that would "make the world of marketing jealous." As they continue to invoke the vocabulary of splintering, decentering, dispersion, and multi-accentuality, the multinationals continue furiously to consolidate, concentrate, monopolize, standardize, uproot.

At the other extreme is, however, another conceptual failure that Mattelart is also careful to avoid. This can be found in the otherwise useful work of people who resemble Mattelart in many ways -- Noam Chomsky and Edward Hermann, for example, with their voluminous studies of the "manufacture of consent"; and, as we have already mentioned, Herbert Schiller. Theirs is a frightening picture of corporate capitalism as "Leviathan ... this great blind and deaf machine" (PM, 92).

> Without intending to, many studies ... actually revalidate the myth of imperialism's omnipotence and omniscience ... A first therapeutic measure consists of not confusing the logic of capitalism's survival with the inevitability of its victories (CCS, 58).

Thus, we find him in the mid 1970s, noting that "paradoxically, the profile certain sectors of the Left give to the picture of their adversary more often traces their own ghosts and zones of darkness than the enemy's reality" (MCCC, 1).

The Left in the West cannot imagine itself in power, and in many cases does not want to. They have perhaps felt too acutely Mattelart's observation that "activity is not an answer, it is a question." All the more reason, then, to resolve the nagging problem of criticism, which remains a *conceptual* one : how to "go beyond the traditional terms of formal democratic debate ... how to demystify the notions of democracy and liberty imposed by the ruling class" (MMIRV, 27).

But how does Mattelart's study of the means of representation, and the alternatives they might offer under a different set of social relations, affect our criticism? At the very least it sends one clear message that most cultural theory has still

would have been unavailable otherwise.

> What we find at the bottom of the hopes placed in these new technologies is not merely the old discourse that accompanies technical innovations...; it is also the temptation to thwart the inegalitarian operation of the social system by the production of a counter-culture that stems from the new possibilities of technology. And here too what happens is *precisely the opposite* . Cultural segregation left its mark on technologies ideally and juridically open to anybody.[22]

For much of the culturalist Left, the very act of revolution has become conceivable only as "cultural" revolution: "The emphasis on unfolding events, on the quotidian, on common sense, can make us forget the larger apparatuses of power. The refusal to highlight 'structure' may lead to its opposite in a utopian concept of autonomous 'resistance'" (PM, 101). It was in part Mattelart's coincidental relationship to French theory that made these issues clear to him.

Mattelart has been able to pinpoint failures in the Left's ability to conceptualize the task at hand. It is not merely, as we have been arguing here, a question of his ability to show us what a materialism of culture is (most vividly in his enormously detailed data on the physical means of representation), but rather his ability to locate in theory the elusive sense of what it means to be "oppositional" in the enigmatic flux of a system in which mass culture itself -- far from being only a collection of cultural artifacts like comics, films, and records -- is something much more: a "life style forming a unique and coherent totality ... [creating] daily standards that contribute to supporting the dynamic of consumption and production" (CCS, 50). It is far too easy from the vantage point of exalted theory, and as an unwitting member of the new "information classes," to think left and act right:

> The return to the consumer [in cultural theory] is without a doubt a theme best divided into its many diverse currents. Along with the concept of free exchange, is not the freedom of the consumer a corollary of "free enterprise"? ... With the greater and greater importance assumed by the function of programming, action and knowledge appear to fall more and more strictly on the side of the senders of

(MMIRV, 26-7).

With almost no recognition, Mattelart has for two decades been analyzing what "new" currents in Western Marxism have only now begun to notice -- what in post-Fordist theories has been called the rise of the "information classes." The new micro-marketing strategies of capitalism referred to above have called forth a sector of "'flexible specialists' such as researchers, communicators, information professionals and designers, whose specific capabilities involve the handling and processing of information." [19] In Mattelart's analysis, this sector is specifically credited with popularizing the false notion that mass culture and its new technologies are "liberating."

Examples of this thinking can be found virtually everywhere in the vaguely oppositional Left cultural criticism now being written for journals in Europe and North America. In one notable recent example, Andrew Ross, in a well-intentioned effort to avoid the Frankfurt School snobbery of a kind of Left missionary work among the culturally unenlightened, has recently defended mass culture, not because he believes it accurately represents popular interests (he knows it is the work of big business), but because he feels there are deeply effective strategies of subversion inherent in the way normal people typically consume it. He speaks of the "micropolitical round of lived pleasures and fantasies" in popular culture, and the "pragmatic, democratizing possibilities ushered in by new technologies and new popular cultures." [20]

This shift of focus from production to consumption (worked out explicitly, as we noted above, in the theories of post-Fordism) is characteristic of culturalism as a whole, and in another context is stressed by Mattelart as well when he writes of the need to look at the way "the subaltern classes receive and make use of ... messages" (CCS, 28). But it is precisely Mattelart's perspective that allows him to question the meaningfulness of this "subversion." In effect, he is moved to perform an "ideological reading" of the cultural intellectuals themselves -- the ones who ardently believe that the whole of society was taking "linguistic wing" when it was only they who "opened their mouths." [21] His study of corporate realities -- that is, his confronting of the obvious -- gives him answers that

"scientific" researchers like Lazarsfeld -- newspapers would not sell, because they could not then pretend "objectively" to give the public voice, and the "mass culture" inscribed in the paper's pages (as comics or feature articles) would cease being seen as "entertainment" and would be exposed as another form of advertising, or as preparation for work. Studying the realm of information technique yields not only an inventory of "hard" physical data; it instead highlights the relatively invisible assumptions of capitalism at the level of values.

Hermeneutic readings of cultural meaning had grown directly from that originally welcome discovery that culture was a "signifying practice with a determinate product: meaning." For Mattelart, however, "structuralism" ceases to be a linguistic model simply because the fixation on discourse is class-specific :

> When workers occupy their factory ... they 'say something' through their acts, and the mediatised discourse always arrives in the aftermath of this initial 'saying'. On the other hand, for those who, within the new petite bourgeoisie, come into contact with new technologies, speech and the ability to bring it into existence, in a phrase the production of discourse, *is* the struggle.[17]

The concept of "structure" is given a much more graphic and useable sense when he associates it with those implicit styles of production, ways of consuming free time, models of organization and so on that are structured within given cultural forms.[18] These forms are determined not so much by artistic choices (which are also important, of course) as by often very passive corporate necessities resulting from deficiences in technical infrastructures, import-export agreements, and the decision-making process of corporate boards.

Mattelart felt that experiencing the unique struggle in Chile had allowed intellectuals there to learn an important lesson: that it was possible to "think Left and act Right." Oppositional critics had believed somehow that they could simply take over the notion of individual freedom and democracy, and insist that they were its rightful defenders. Especially insidious was the wholesale adoption of "technocratism" -- the view that history is "the immense hyperbolic extension of the benefits of modernity"

ownership of these technologies by charting the differential access that various countries, firms or individuals have to them. And it meant speculating on the shifts in social rhythms and practices created by the technologies once they were unleashed in specific social contexts -- for example, the rise and fall of "community television" and its links to cable, or the changes in leisure brought on by the advent of the video arcade.

One could argue that the relevance of this research lay in the fact that the studies of ritual behavior by most cultural studies was, in comparison, epiphenomenal. But the counterargument has always been that such studies are at least interesting since the symbolic realm is less predictable than the cliches of industrial planning and the familiar world of the "bottom line." If Mattelart were only interested in fixating on material technique -- to fetishize it as a kind of point zero from which all behavior unfolds -- the counterargument might have more force. His point is, however, very different: to "bring about a theoretical operation that would permit us to assume some distance in relation to a 'technique' each time more present in our day-to-day surroundings" (PM, 8).

New information technologies produce implicit relations that permeate the world of the everyday, and go well beyond the contents contained in messages. Of course, many social practices have no direct relationship to the advent of new information technologies. Here is, perhaps, the key to the entire question of ideology as recast by Mattelart in the communications arena. His repeated point is that communications in information-age capitalism have played a privileged role in short-circuiting critical thinking, by providing a structural model of capitalist good sense that goes beyond any specific contents. This is possible because the media have not merely *conveyed* the ideologies that "naturalize" bourgeois rule in the form, say, of propaganda. Rather, they *entail* these ideologies; that is, they embody them by securing specific social relations that alone operate under the assumption of these ideologies. Some of these are :

> the concepts of "public opinion," "objectivity," "mass culture," "change and development," the dichotomy between work and leisure and the concept of "science" (CCS, 37).

Without the fiction of public opinion -- carefully created by

latter was to reveal the "real meaning" of cultural artifacts, while saying nothing of the conditions of their possibility. The quest for a "hard" theory of the cultural had foundered on the reef of "discourse." Mattelart noted the following with chagrin on his return to Europe in a report to the French Ministry of Research and Industry:

> It will no doubt be necessary one day to ask why the first 'materiality' to be the object of critical research on communication was the materiality of discourse and not the materiality of industrial production (TCCF, 65).

The whole experience of Chile had moved the question for him away from speculative inquiries into ideology then obsessing the European Left. The question rather had to do with the control of resources. Now it became a question of showing how ideology was "deeply anchored in the everyday functioning and *professional practices* of the media" (TCCF, 53; our emphasis).

Confronting the Obvious

Nothing is so well-known as that the corporations own the world. Few have challenged Theodor Adorno's and Max Horkheimer's argument of the 1930s that popular culture was nothing more than an economic enterprise. What then is the point of meticulously compiling data on the patterns of ownership and control of cultural industries, as Mattelart was to do throughout the 1970s and early 1980s?[16] How does it affect criticism? Did Walter Benjamin need to know about the latest developments in printing or lithography to write "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction"?

As a media sociologist, Mattelart represented very well that "convergence" between sociology and literary criticism described approvingly by Raymond Williams in 1981. But the hard documentary "legwork" with which Mattelart was involved went significantly beyond the general description of intent in Williams -- who on his own terms was, nevertheless, much more attuned to communication than others in Britain. Mapping the "means of representation" meant first of all, keeping pace with new communications techniques like fiber optics, TV "dishes," and satellite hardware. It meant keeping track of the patterns of

deported from Chile), echoed in a meeting of Heads of State of the governments of the Non-Aligned countries in 1973 in Algiers -- the meeting that launched the critique of the "free flow of information." This critique led later to UNESCOs justly famous MacBride Commission Report of 1980, prompting the withdrawal of the United States and Britain from UNESCO by arguing that inequalities in technical means ensured that "free flow" would be inherently unfree. Mattelart in this sense had been, intellectually speaking, born fully formed, and was poised perfectly to extend the work begun by himself along with contemporaries working elsewhere. And yet by coming from a "Latin" rather than an Anglo-Saxon communication tradition, and from *within* that Third World that was the site of challenge to consensus theory in the first place, he employed a rhetoric of militant engagement that placed him beyond the pale of communication respectability.

So too in the field of literary theory, where as a professor of audio-visual technologies at the University of Paris (VII), he has recently tried to shame the professors into caring about the media. However much the work of Lévi-Strauss and Althusser had in different ways "predisposed others to take an interest in the media," cultural theories like semiology had over a ten-year period lost their socio-political anchorage. Although semiology had made the case quite well that "the text can no longer be approached immanently, divorced from its conditions of production," it tended to think of this in terms of the subject-utterance-receiver model, or the "internal" vs. the "external" circuits of communication (TCCF, 49). The limitations of this approach were most clear in that semiology had since devolved into the vicious minimalism of symbolic language studies.

Other directions in metropolitan theory offered little support for the work he had learned to respect in the class battles of Chile and from a position of state authority in his role as media advisor to the Allende government and member of the state publishing house, Quimantú. The legacy of the Frankfurt School had moved people to see mass culture as a simple sign of decline in aesthetic taste, and most "political" readings of popular culture saw things in terms only of its fetishized outward forms. The focus of this

Although these works continue to hold sway, creating what Stuart Hall calls the "institutional hegemony of American behavioral science on a world scale" through the 1960s, its first modifications took place from within its basic positivist methodology in a shift of concern from "behavior change in the individual.... [to] the larger perspectives of social groups and institutions."[12] In both cases, the links between these studies and the needs of corporations and governments to "manage" populations became obvious. The ties of traditional communications studies to corporations were nowhere more obvious than in the fact that "mass culture" itself only became possible and flourished through the very notion of 'public opinion' that the empiricist scholars promoted. [13]

The muted implications of Hovland's work on wartime propaganda made it necessary for the North American school to develop a coherent theory of "pluralism" that would turn the unasked questions about unequal power and economic relations into questions about "choices" and "interest groups." When one strayed from this complacent national terrain -- as one had to in the media explosion of the "American century " -- the "effects" of communications on the developing world required a quite different kind of argument, which was provided using the assumptions of the liberal pluralist school by Daniel Lerner's *The Passing of Traditional Society*. The question there was basically "how the Western ideal of press freedom could be transferred to the developing nations of the Third World."[14] Writing for UNESCO in 1964 when it was still heavily directed by U.S. interests, Wilbur Schramm went even farther than Lerner by making "rapid economic and social growth, spurred on by mass media, seem realistic, exciting, and relatively simple." The mass media became in this thinking almost a natural force, and a fortuitous one for the developing world: its key to "catching up" with the more developed West.

Against these apologetics, Mattelart joined others in what might be called the "cultural imperialism" school of communication studies including Herbert Schiller in the United States, and in Europe, Kaarle Nordenstreng and Tapio Varis.[15] Their criticisms were linked closely to the issues then coming to a head at the time of Allende's fall (just as Mattelart was being

provoked acute class battles and eventually a catastrophic military counteroffensive. The intellectual assessments were heightened by the greater stakes, and the stakes were greater because the level of struggle was.

Trained in Latin American crisis, and having worked through structuralism in the purifying light of the Popular Unity period, Mattelart returned as a political exile to France -- a French-speaking alien to the same theoretical fashions that in the 1970s were transforming English departments.

At the beginning of that decade, between 1970-3, Chile had been an ideal laboratory for testing the thesis that information was directed by class interests. Unlike in Europe, that thesis did not have to be conjured in thought simply because it was lived. Speaking of the victory of Allende, Mattelart observed that it marked a period in which "the bourgeoisie had lost the consensus, had ceased to be the 'ruling class,' but it was still the 'dominant class,' and as such it maintained its authority." That rare combination had telling results. "Public" entertainment and persuasion, on the one hand, and the repressive forces of the army, on the other, were drawn into a conspicuous alliance against the real public found in the fissures of civil society. The recent English and North American illusions about a mass culture separate from the state were impossible. As a result of "the particular framework within which the process in Chile unfolded... it [was] perhaps in the domain of cultural struggle that the principal contribution of the Chilean revolutionary movement lay" (MMIRM, xiii).

This background has made Mattelart an alien not only to "mainstream" culturalists, but to communication researchers, who profoundly ignore him. From its launching in the 1940s, media research in the United States has mostly been a combination of behavioral psychology and densely empirical surveys of media "effects" on audiences. Some of the key work -- still considered the bedrock of the discipline -- include the famous statistical studies of Paul Lazarsfeld on voting decisions, Harold Lasswell's "consensus" thesis of American politics, and Carl Hovland's influential work on propaganda and persuasion in the War, which he wrote at the U.S. Army's Information and Education Division and later at Yale's Attitude Change Center. [11]

absorbing the work of French structuralism -- particularly the work of Julia Kristeva, Roland Barthes, and Louis Althusser -- and applying it to a dependency context. The result was an attitude towards criticism that has been largely lost today -- what they called an "ideological reading" :

> [an] "unraveling of the signifying codes through which the powers of manipulation extend their pseudo-power; codes whose recognition is indispensable for beginning the long apprenticeship of deciphering the 'ritual and authoritarian' language of social domination, and which permits us to emancipate ourselves from our condition of illiteracy towards bourgeois institutions (IDSD, 6).

It was a rather different way of using structuralism from most in Europe -- including the British Left! The latter were much more mired in the Continental philosophical underpinnings of ideology as a concept, and despite their socialist politics, were much less openly engaged. But it did knit this Chilean tradition to developments in literary studies through the influence of (mostly French) theory.

Mattelart had not only been educated in France but had written some of his own material originally in French during the years in Chile. One of these (co-authored with Michele Mattelart) --*Juventud chilena : rebeldía y conformismo* (1970) -- showed very clearly the priority in many ways of the Latin American experience for "ideology critique," at the same time that it showed how cultural research going on in parts of the "Third World" paralleled that of Europe.[10] Begun four months prior to the uprisings in Paris in 1968 (the "revolution of May") and four months *after* students at the Catholic University of Chile had taken over their school demanding structural reforms, it initiates without leads from Europe a style of investigation that would become general in coming years. The study, for example, significantly "scoops" the Birmingham Centre's sociological studies of youth "subcultures" and "deviancy," by systematically studying the cultural disparities existing between middle-class university students and working-class and peasant youth. More importantly, the Chilean student movement -- unlike that of France or the United States -- was about to embark on a challenge to capitalism itself, and on a national level -- a challenge that

by the period of the Second World War -- the result of the U.S. policy of "hemispheric defense" formulated in 1942 by Nicolas John Spykman, which signalled a joint U.S. strategy of military and ideological warfare, refined during the War with Germany and Japan, and with Latin America as its postwar target population. Even Gramsci's cultural writings had been translated in Latin America more than a decade before they were available in English.

Born in Belgium and educated in France, he began his career as a young sociology professor in 1962 at the University of Chile where he conducted studies on the Chilean census in 1965 for the Centro de Investigaciones Sociológicas -- a project that put him in direct contact with Chile's impoverished provincial communities. In a characteristically "orthodox" attempt to deal with his own experiences, he turned a decade later to an interpretive reassessment of the work of Malthus on population, in order to locate the origins of the concept of "development," and the class interests inherent in the concept. [7]

Still more important was his work with Carmen and Leonardo Castillo in 1970 in which he recounted the preoccupations of the cultural / political institutes that had already been set up in Chile in the late 1960s -- almost four years, in other words, before the much better known Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham under Stuart Hall had begun to make its mark.[8] Following the lead of Argentinian critic Eliseo Veron -- cited throughout the work of the Birmingham Centre but without reference to Chile -- Mattelart and others had set up permanent seminars on "the mythology of the mass media" at the Institute of International Studies at the University of Chile and at the Centro de Estudios de la Realidad Nacional at the Catholic University (TCCF, 4).

The flowering of cultural theory in Latin America, in other words, had preceded that of North America and Europe. What Raymond Williams in 1981 had described as a "convergence" between sociology and literary studies -- a "sociology of culture"-- had taken place quite early in Chile and Argentina under the pressure of events that in both countries would soon lead to military solutions.[9] Radical sociologists like himself, Michele Mattelart, Mabel Piccini, and Gabriel Salazar were busy

Looking at what Marx actually said -- a procedure that many culturalists simply ignore -- he points to the famous Preface to the *Contribution to a Critique of Political Economy* in which Marx had announced his intention of studying "the law, State and ideology" explicitly. Marx had, moreover, foreseen the importance of communications as an item of cultural study, which he tended to group together with transportation as an area that had been consciously revolutionized to conform to the already existing methods of production of large-scale industry. This causal order has in many ways been reversed today, says Mattelart, in that "industry" is now deeply associated with (and motivated by the demands of) information technologies. As he puts it in his monumental study, *Multinational Corporations and the Control of Culture* : "in the course of the process of industrial concentration, the owners of high technology have increasingly become the ones who determine not only the manufacture of hardware and the installation of systems, but also the development of programmes, the content of messages" (MCCC, 2).

Thus, culture is indeed primary -- not merely a reflection -- but it becomes so only by its integration into the global capitalist economy. Despite the efforts of writers like Raymond Williams and Stuart Hall to insist on the importance of communication studies to culturalist theory, communication has remained, in the words of Dallas Smythe, Western Marxism's fundamental "blind spot." [6]

In the Study Cells of Chile

In regard to others from Europe, Mattelart's Third-World background had given him certain advantages. He remarks at one point that "the very first critical analyses of the technical apparatuses of communication were developed in Venezuela" in the work of people like Antonio Pasquali, Ludovico Silva, and Eleasar Diaz Rangel -- names that play virtually no role in the current criticism of the English-speaking and French-speaking world (CCS, 32). As a whole, Latin America had experienced a much more advanced scale of penetration by Western controlled communications technologies than any other Third-World region

of fresh air. This new phase of capitalism has seemed to make culture an especially privileged field of study because economic life today is fractured, decentralized, and (in that non-totalizing sense) more "subjective." In its general contours, the present period seemed to mark the end of what has been called (with an obvious rejection of former commitments) "intellectual vanguardism," and the "rank and file state of mind". [5]

In one sense, Armand Mattelart could not embody better the type of intellectual longed-for by culturalist Marxism. Impossible to confuse with the "fundamentalist Left," embracing the general account of post-Fordism, he is in every way a computer-age critic, a master of the language of the new technologies. Familiar with the world of the corporate boardrooms, having worked as an advisor for capitalist state agencies and UNESCO think-tanks, and having spent years studying the archives of business, he is what could be called a "cybernetic critic." And he has, moreover, written openly of the "naive and simplistic Marxist theory of the relation between economic base and ideological superstructure" which he argues "cannot be carried out with the directness of a first degree equation" (MMIRM, 71).

What makes him interesting here is his orthodoxy, which Anglo-Saxon traditions have tended to make non-existent or marginal. Denying what Althusser had called the "relative autonomy" of the superstructure, he brings the whole question of the cultural crashing back to the economic sphere by emphasizing the dependency of all culture on information, and of all information on the physical "means of representation" embodied in satellites, research bureaus, and the ownership of paper and ink. From his position within the much-neglected field of communication studies, he speaks a language that is foreign to culturalist theory by concentrating on culture as a site of new "modes of production" -- an emphasis that stems from an approach to Marx that is very different from that outlined above :

> Although [Marx's critique] remained unfinished in his lifetime, it allows us to appreciate how an analysis of superstructural production would have completed his examination of capitalist society's economic level (CCS, 23).

Gone is the claim that critical theory had been waylaid by the mechanistic concept of a base and superstructure.

excrescence on the economic. While the real obstacle to a politically meaningful cultural criticism is still the relatively invisible, old-fashioned values implicit in Arnoldian criticism -- values that rely on and enforce the ingrained divisions between literate and illiterate, educationally enfranchised and educationally impoverished -- the culturalist Left is busy proclaiming its sense of fair play by distancing itself from the Marxism that made culturalism possible. In 1940, shortly before his death and well before the rise of what we now know as "theory," as doctrinaire a figure as Leon Trotsky was finding in this reaction all the features of a straw man :

> The opinion that economics presumably determines directly and immediately the creativeness of a composer or even the verdict of a judge, represents a hoary caricature of Marxism which the bourgeois professordom of all countries has circulated time out of end to mask their intellectual impotence. [1]

Representing an attempt to survey the vast unexplored territory of social life traditionally ignored by other disciplines -- which had operated under the misconception that day-to-day cultural life was somehow "natural" or already-understood -- Left "culturalist" theory set out to make the study of culture politically meaningful and respectably "solid" in a materialist sense. [2] Its effort to do so has, paradoxically, drawn on the revisionary economic theories of "post-Fordism" begun by Michel Aglietta in France in the 1970s and developed by Michael Piore and Charles Sabel in the United States, and -- most importantly -- picked up by the proponents of cultural theory in Britain and North America.[3]

There is little debate today on the accuracy of the descriptions of the changes found in post-Fordist accounts. Along with the efforts of capital to shift old-style industrial production to the less-developed countries, capitalism has also deregulated trade, fractured its global marketing strategies by pitching to specialized local markets, decentralized management into local profit-centers, and reduced the scale of production in order to remove the base of power of organized labor. But there is considerable disagreement about how to interpret these changes.[4] For much of the culturalist Left, eager to throw off the dead weight of old Left stigmas, this scenario has been a breath

Communication and Cultural Theory : Armand Mattelart in Chile*

Timothy Brennan and Ewart Skinner

In recent decades the upsurge of literary theory -- vaguely parodying the "critical thought" of the young Hegelian Marx -- has signalled a period in which criticism has been given back some of its lost oppositional character and a widely extended field of interests. Notable in this general movement was a swing in the Western academic Left towards the fields of popular culture, ethnography, old-Barthesian semiotics and other readings of the social text.

There are many oddities in this history. The attempt to give the subjective, imaginative, and symbolic sides of social life their position of deserved importance in questions of power and policy was a move that would have been impossible without the earlier work of a now-familiar tradition of European Marxist intellectuals. And yet, the sources of inspiration -- people like Antonio Gramsci, Alexandra Kollontai, and Walter Benjamin -- have been consistently portrayed as renegades from Marxist dogma.

In these accounts, the enemy is typically not a musty Arnoldian or Leavisite vision of the "literary" (which had always depended on a false dichotomy between manual and mental labor) but the base/superstructure model of Marxism itself, which supposedly had reduced culture to a second-order reality, a mere

---

* "Armand Mattelart" is in many ways a collective proper noun. Over two-thirds of his published work was, as a matter of principle, collaboratively written. It is the product of an ongoing network of Latin American and European activist intellectuals. We refer readers to the bibliography below in which it can be seen that many others -- too many to cite here -- lie behind the general arguments attributed for convenience to one man alone.

refer to this edition. To my knowledge this work exists only in my own translation of which I have only a first draft.

4 See Nadia R. Faraj-Badawi, "Ali Salem: A Modern Egyptian Dramatist," *Journal of Arabic Literature*, 13 (1981), p.88.

5 See Bertolt Brecht, "A Short Organum for the Theatre," in *Brecht on Theatre*, trans. and ed., John Willet (New York: Hill and Wang, 1964), p.190.

6 The library was plundered by the Israelis in September 1982 during the invasion of Beirut. See Amnon Kapeliouk, *Sabra and Shatila: Inquiry into a Massacre*, trans. and ed., Khalil Jahshan (Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates, Inc., 1984), p.73.

7 Faraj, Preface, *Al-Nar*, p.3.

8 *Ibid.*, p.4.

9 Brecht, p.192.

10 *Ibid.*

11 Erwin Piscator, *The Political Theatre: A History 1914-1929*, trans. Hugh Rorrison (New York: Avon Books, 1978), *passim.*

12 Ironically enough, this specific incident provides us with one of the rare Brechtian moments in the play, where action is determined by the character's social function. The situation itself appears to be heavily inspired by the Pope's dressing scene in Brecht's *Galileo*.

strongly reflected in Salim's play. This crisis, in turn, manifests itself in the play's artistic structure. It reflects the loss of a sense of direction as well as a desire to reevaluate the past in order to chart a path towards the future. Whether or not we agree with Salim's own evaluation and interpretation of Egypt's recent history, the play stands as a genuine attempt to depict some of the internal shortcomings and abuses that made the 1967 defeat a shattering reality.

The influence of Brecht on Egyptian theatre has not gone much beyond theoretical and rhetorical enthusiasm. In actual practice, Brecht has been primarily sought as a source of inspiration for "new" formalistic devices through the incorporation of songs, addresses to the audience, use of projections, etc. This distorting of Brecht is not peculiar to the Egyptian theatre, for in that respect, it bears much resemblance to the methods by which Western bourgeois dramatists and directors have appropriated Brecht. One could deduce that Brecht's theories have found their way to Egyptian critics and playwrights through secondary sources written largely by Western bourgeois commentators (legal Brechtianism?). On the other hand, the very class affiliation of these critics and playwrights may be responsible for this narrow and formalistic understanding of Brecht. The epigraph to this article indicates the starting point for a Brechtian theatre in Egypt, should such a theatre be at all desirable at the present moment.

NOTES:

1 Ali al-Ra^{c}i, Introd., "Kumidya Udib," by ^{c}Ali Salim, in *Masrahiyyat ^{c}Ali Salim* (Cairo: Maktabat Madbuli, 1976), p.5. Pages cited in the text refer to this edition. Unless otherwise mentioned, all translations from Arabic texts are my own. See the entire translated play in Mahmoud El Lozy, " Four Egyptian Playwrights: Translations and Critical Essays," Diss. University of California, Santa Barbra 1986, pp. 590-665.

2 *Ibid.*

3 Alfred Faraj, Pref., *Al-Nar wa al-Zaytun* (al-Hay'a al-Misriyya al-^{c}Ama lil-Ta'lif wa al Nashr, 1970), p.7. Pages cited in the text

Israeli conflict will definitely seem "unfamiliar" to an audience that has been trained into believing that the conflict had its roots in "psychological obstacles" between Arabs and Jews. That is not necessarily a comment on the play; perhaps it is one on the level of political and historical awareness of today's Egyptians.

As written for a 1970 audience, Faraj's *al-Nar wa al-Zaytun* owes technically more to the influence of Piscator than it does to that of Brecht. The documentary passages and scenes are clearly designed to arouse intense emotional responses in the auditorium. One can see a production of this play easily sinking into a crude manifestation of the "emotional orgy" Brecht so dreaded. The heavy reliance upon complex technical means is not in tune with Brecht's theatrical vision with its emphasis on simplicity and economy. Nevertheless, despite its shortcomings, Faraj's play stands as one of the few attempts in the Egyptian theatre to write plays with a sense of history and with a recognition of the need to grasp that sense and communicate it to a largely illiterate audience.

Almost twenty years after *al-Nar wa al-Zaytun* was first performed the documentary drama has failed to make any headway on the Egyptian theatrical scene. To this day Faraj's play remains an anomaly, the beginning of what may have developed into trend but was aborted by the ultra-reactionary onslaught of the 1970s on the theatre. When history gets rewritten the documentary is perceived as a subversive influence. Instead, the political theatre followed the trend set by the box-office success of Salim's *Kumidya Udib*. Pseudo-historical and conservative in content, the dominant form of political drama today runs along the line of simplistic allegory; it confirms the inevitability and ineluctability of current conditions, social, political, etc. History is seen as Fate. The satirical aspect of Salim's political drama eventually reconciles the spectator in the auditorium to the dominant social reality by innocuously (and indirectly) ridiculing representatives of authority. Impotent laughter essentially protects the very system it ridicules.

Despite its numerous shortcomings, Salim's *Kumidya Udib* represents a major point of transition in the development of Egyptian political drama. The crisis in thought among certain segments of the society in the aftermath of the defeat of 1967 is

between him and the massacre is established in the final moments of his agony. As Abu-Sharif slowly sinks into a sleep of death, he dreams of going to his father's tomb to plant an orange his mother gave him. It is here that we learn that his father was one of the victims of the massacre. We now know at last the personal circumstances that led Abu-Sharif to join the ranks of the Palestinian liberation movement.

What Faraj has written is a rather peculiar type of documentary drama. Indeed, one wonders if *al-Nar wa al-Zaytun* can be said to belong to that genre at all. For Faraj has seemingly written a melodramatic revenge piece where the documentary aspects serve as a background that explains the attitudes and actions of the protagonist of the dramatic sequences. That explains his rather inconsistent and awkward attempts at incorporating documentary material through Abu-Sharif's delirious reminiscences and nightmares. Faraj's reliance on subjective time as a unifying factor that ties the play as an organic whole is further evidence that the documentary element has been assigned a subordinate role. Chronological or historical time is a critical requirement where documentary drama is concerned, for without it we tend to lose the notion of causality in history. *Al-Nar wa Al-Zaytun* cannot " educate " or enlighten an audience politically or historically since it is written in such a way as to be intelligible only to those who are already informed.

Against the stated intentions of the text, the play is obviously meant for an Egyptian audience that in 1970 would have been overtly sympathetic to its author's political stance. In other words, Faraj's play does not rely on " alienation " devices to communicate a social reality to its audience. On the contrary, *al-Nar wa al-Zaytun* merely reinforces existing attitudes and beliefs; it feeds and excites the nationalistic impulse, but the Arab social dimension of the conflict is swept aside. Its absence tends to simplify one of the most complex conflicts of the second half of the twentieth century. What about Arab-Arab conflicts and their repercussions on the Arab-Israeli conflict ? In that respect, Faraj seems to have chosen to be on the safe side. Ironically, though, if performed today in Egypt, Faraj's play would appear more "Brechtian" than it ever did when first performed. After ten years of Camp David, what Faraj's play has to say about the Arab

back to the announcers and to the "documentary" mode of presentation, accompanied by short sketches and illustrations. In other words, Abu-Sharif's personal consciousness (his nightmare) has fused with the Palestinian collective consciousness (the Deir-Yassin massacre), which is derived from a historical experience whose facts are presented to us through the "documentary" mode of presentation. The play actually proceeds forward by means of two different modes of presentation: The dramatic and documentary; or, Abu-Sharif's story and the historical facts presented by the announcers. A frail connection is established between the two modes of presentation by means of Abu-Sharif's dream sequences and reminiscences. The Deir-Yassin massacre becomes the focal point from which the play proceeds -- through interviews with various political forces, soldiers, refugees, etc. -- to build up a documentary history of the events that led up to the Zionist occupation of Palestine, beginning with the Balfour Declaration of 1917, to the establishment of United Nations camps for Palestinian refugees fleeing Zionist terror.

We return after a long documentary sequence to Abu-Sharif and his comrades as they await the assault of Israeli forces. By association, the megaphone used by the Israelis to advise the fedayeens to surrender reminds Abu-Sharif of pro-Zionist demonstrations in West Berlin in the aftermath of the 1967 War. Apprehended at first by the police, he is then interviewed by a reporter who becomes an interrogator, as we are taken back to the time when he was put on trial by the Israelis . Again, at the end of this sequence , we do not return to our starting point, i.e. Abu-Sharif and the other fedayeens, but to more scenes in the documentary mode. By the end of that act we would have witnessed on parallel planes the development of Abu-Sharif's national consciousness as well as that of the Palestinian people towards the path of armed struggle.

We lose track of our protagonist for most of the second act, which opens with more songs, interviews, projections, etc. Largely, though, Faraj is preparing the ground for the events that lead up to and follow the Kafr-Qassem massacre, which will occupy the larger part of Act II . We only return to Abu-Sharif , still agonizing, half-way through this act. The connection

letting Zionist ideologues themselves expose the racist and expansionist nature of Zionism.

Had Faraj carefully read Piscator he would have known that such a strategy does not bring about any results. [11] His play actually addresses itself to a fictional audience -- one that does not and cannot ever fill an auditorium. Furthermore, Faraj seeks to "disturb" an audience that according to his own criteria would have been already sympathetic to the point of view he is trying to present. Unknowingly, Faraj is defeating his own utopian purpose.

The announcers become fedayeens as the opening scene comes to an end. We are now in a Palestinian camp where a group of young men and women are getting ready to launch a military operation against an Israeli munition factory. The fedayeens' leader long speech -- supposedly a briefing to the young fighters -- is actually nothing but an awkward attempt at incorporating within the flow of the play the official Fateh position on the policy of armed struggle at the time the play was written.

As the fedayeens reach their stage of operations, we encounter for the first time the central character of the play, Abu-Sharif. He begins to emerge amongst the fedayeens as a highly strung and sensitive young man. "I don't know what the Zionists did to you or your family, the Leader tells him, "but I don't want to see you lose your nerve during the operation." (p.23) The play shifts into a surrealistic mode as Abu-Sharif gets wounded in a direct encounter with Israeli forces. He dreams that he has returned to his family's house in Jerusalem and that he meets there with his childhood friend, a Jewish girl by the name of Nadya. In the course of this sequence, Nadya, who happens to be the soldier who wounded Abu-Sharif, puts on her military uniform, for she is an army reservist. As she finishes putting on her uniform, she becomes unable to recognize Abu-Sharif, and calls the police to have him arrested.[12] The arrival of the police blends, in Abu-Sharif's dream, with the massacre of Deir-Yassin. The particular circumstances of Abu-Sharif blend with the collective national consciousness of the Palestinian people. At this point, an amazing transition occurs in the play. For, instead of returning to Abu-Sharif and the other fedayeens, the action shifts

today."[10] The A-effect holds such a prominent place in Brechtian theatre that one may venture to say that a dramatic work that does not seek to generate it does not belong in the tradition of its author. Whether Faraj's play belongs in the tradition of Brecht, as he seems to imply, will depend on its ability to generate the kind of alienation we have described.

Al-Nar wa al-Zaytun opens with a song addressed directly to the audience. The opening words ("the matter concerns you") are designed to draw the spectator's attention and stimulate his awareness of the fact that what is happening in Palestine concerns us all. The song proceeds from an Arab dimension to an International one, climaxing with an invitation to join the ranks of the Revolution. At the end of the song three young people step forward and address themselves directly to the audience. These three characters do not remain mere announcers throughout the play, but often participate in the dramatic scenes and blend into the action after assuming different roles. Nevertheless, their principal function throughout the play is to supply the audience with a wealth of documentary information.

In their first scene the announcers identify their audience. After broadly sketching the colonial situation and the function played by citizens of Western colonial and imperialist powers in perpetuating the exploitation of the Third World, the announcers say:

> As for the white person who is not possessed by devils, we present him -- as we present people of all races -- some Palestinian pictures. (p.15)

And the purpose of presenting such pictures to these people is "to disturb them, not to comfort them". On the basis of this it becomes evident that the play supposedly addresses itself to a Western audience in 1970 that has presumably a potential to display solidarity with the Palestinian cause. And the place to reach that audience is none other than the National Theatre in Cairo, in a production performed in Arabic! That Faraj actually believes that he is reaching this audience is evident from the following scenes, where he exposes (rather crudely) the myths of Zionist ideology that the average Westerner has been bombarded with for decades and has come to accept as "objective" realities. Faraj supposedly carries out this process of demystification by

fighters in this cause. Then begins the writer's struggle with himself and with his thoughts to go beyond an artistic form that imposes the particular, when the writer's objective is to generalize. I confess to having lived with this anxiety, guarding myself from writing the story of one man, or of a group of men, when I wished no less than to present the story of an entire people. That is why I was attracted to the "documentary" form of drama. "Total theatre" imposed itself on me, with its combination of expressive arts: drama, dance, singing, mime, and the eternal magic of the theatre.[7]

Faraj is quick to add that he does not pretend that this form is the ideal one to present the Palestinian question, but, he adds: "I am certain that it is one of the most appropriate forms."[8] It is obvious that in its very genesis Faraj's play gets caught up in a web of ecclecticism that threatens its very coherence, thereby undermining the specific effect it wishes to arouse amongst its potential audience. Identifying one's audience is another crucial criterion that shapes a particular work's structure of meaning. "Total theatre" and "documentary drama" are not synonymous or interchangeable terms, nor is there necessarily any affinity between them and what we refer to as "Brechtian theatre". Total theatre can be and often is reactionary in content; documentary drama does not necessarily have to espouse a Marxian view of history, but Brechtian theatre is first and foremost the translation of Marx's materialistic conception of history into a dramatic aesthetic. Though Brecht and Piscator collaborated for a while on a number of projects, their outlooks are quite different and they followed different paths in the respective developments of their artistic careers. Piscator was basically a theatre director, while Brecht was simultaneously poet, playwright, actor, director and theatre theorist.

Brecht's theatre is one form of Marxist theatre; it is a dialectical theatre. The various elements of a Brechtian production would be structured with the aim of producing the famous/infamous A-effect. "A representation that alienates," says Brecht, "is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."[9] This alienation is "designed to free socially-conditioned phenomena from that stamp of familiarity which protects them against our grasp

Erwin Piscator and Bertolt Brecht are associated with that tumultuous period of German history. That first wave of a committed political drama was brutally crushed with the accession of the Nazis to power: Fascism substitutes history by myth.

The documentary drama re-emerged in the 1960s, in Germany again, through the dramatic works of playwrights such as Peter Weiss (*The Investigation*, 1965; *The Song of the Lusitanian Bogey*, 1967; *Discourse on Vietnam*, 1968; *Trotsky in Exile*, 1970), Heinar Kipphardt (*In the Case of J. Robert Oppenheimer*, 1964; *Joel Brand*, 1965); and Rolf Hochhuth (*The Deputy*, 1963), to name only a few. The documentary genre became the most prominent means of dramatic expression of progressive playwrights to denounce and expose the current or past practices of finance capital, whether in Europe or in the Third World.

By the late sixties, Egypt was still very much aware of itself as a Third World country, with all of the connotations that the term implies. It is therefore not surprising that a politically committed playwright such as Alfred Faraj should attempt to assimilate the documentary mode of dramatic presentation in his play on the question of Palestine.

Al-Nar wa al-Zaytun was written some time after the June War of 1967, in which the Sinai Peninsula, the Golan Heights, and what was left of Palestine, including Gaza, fell under Zionist occupation. The evidence of the text allows us to place the central dramatic event of the play, Abu-Sharif's story, as occurring some time after the 1967 war. The pro-Zionist demonstration in Berlin, for example, takes place in the days immediately following the war, and at a time when Abu-Sharif was probably still a student in Federal Germany.

In writing this play Faraj relied essentially on sources and materials from the Palestine Research Center in Beirut.[6] His research also took him to various military centers of Fateh, where he interviewed Palestinian fighters and refugees. Faraj confesses that he experienced some anxiety in his attempt to determine the most adequate dramatic form to present the Palestinian question. The first step, he says,

> is to choose a personal story of comprehensive significance of one of the victims or of one of the

drama. After ridiculing what we inevitably recognize as the Nasser regime for nearly two acts (so familiar are the references), he succeeds through a clever trick in reversing the whole thrust of the play. After exposure comes containment. If change is to occur, as Act Three never tires of reminding us, it will come as a result of the political leadership's initiative, not from the oppressed masses. In other words, the ruling circles, now aware of their past errors will reform their policies and mend their ways for the greater good of the very population they have been brutalizing for centuries (according to Salim's very own premises as stated in the play). Salim has indeed succeeded in Egyptianizing the play, for his notion of class conflicts in history cannot even conceive that the pyramidal structure of power can be upset at all. His sharp satire of "the cult of personality" phenomenon does not seem to grow out of concern for democracy, but, rather, from the bitter disappointment that accompanies the recognition that the great man he may have unconsciously worshipped was not so great after all. The final act of *Kumidya Udib* is tinged with a romantic yearning for a new great man to replace the defeated one.

While Salim relied on the allegorical genre to express his views on the causes of the 1967 defeat, Alfred Faraj avoids all the temptations an elaborate dramatic charade may offer and faces his subject in the most direct genre available: the documentary drama.

In *al-Nar wa al-Zaytun,* Faraj covers what has been commonly referred to as the Arab-Israeli conflict from a perspective that links it to nineteenth century European colonialism. The defeat of 1967 is not perceived as a cataclysmic disaster, but as a further step in the process of colonialism set up by European Jewish settlers in Palestine -- a process that started well before the creation of the Zionist state in 1949.

The choice of the documentary genre indicates a desire to grasp the mechanics of history that led to a certain state of affairs with the aim of overcoming them by stressing man's role in shaping his own history. The documentary genre as such developed in the aftermath of World War I in Germany -- the European nation that had to undergo major reassessments in terms of its role in continental and world affairs. The names of

prove that the new King was a "descendant of the Gods"? This scene also makes it quite clear that Oedipus is lying in Act three when he tells Teiresias that he did not know what Awaleh has been doing.

Certainly a drastic change has occurred in the character of Oedipus between the first scene and the second scene of Act One. At the end of the first scene we anticipate a power struggle between Oedipus and the Theban leadership, but these expectations are deceived. The shrewd and clever Oedipus of Act One, Scene One disappears, to be replaced by a reclusive Oedipus who spends most of his time in a laboratory. He has become politically naive, and we are left to wonder why or how these changes occurred.

Act Two reads like a satire of the creation, through media indoctrination, of "cult leaders". What is not made clear in these scenes, however, is the purpose of such indoctrination and what political goals it was meant to achieve. Except for Scene Six, Oedipus is conspicuously absent from this act. In that scene, his first wave of anger at finding out that he is being deified is subdued through the sophistry of his advisers into a tacit acceptance of his divine origins. He is certainly not the Oedipus we have seen in Act One. It would seem that he had become convinced that he has indeed killed the Sphinx. Thus Oedipus has become the prime victim of the "cult of Oedipus" manufactured by the leadership. But we have been given no clues as to how or why this transition has occurred.

What Salim has given us, in fact, is a play which, however hard it tries to project a progressive outlook, really reflects a very narrow and conservative perspective. In other words, the political message rhetorically stresses the necessity for change, but only in terms of ideas (the creation of a "New Man"); it is an abstract and idealistic notion of change. Indeed what Salim seems to be advocating carries more of a sense of continuity than of change, for his conception of it implies at the same time its historical impossibility.

Nevertheless, despite the lack of dramatic coherence, a political vision does manage to emerge. Salim's "populism" collapses quite early on in the play and his distrust of the masses comes fully to the foreground as we reach the final act of the

King of Thebes as he is being carried by a jubilant crowd to the palace. Oedipus wants desperately to communicate something to the crowd, but he is unable to make himself heard. We never get to know what it was he wanted to say. Did he or didn't he kill the Sphinx? And how is it then that the Sphinx disappeared for quite a while before returning to Thebes? These are but a few of the many questions to which Salim never bothers to give an answer, however crucial these may be to the dramatic coherence of his play.

Our suspicion that all did not go well with the Sphinx is confirmed in the scene that takes place between Oedipus and his friend Kami. The latter witnessed the confrontation and knows something about it that could compromise Oedipus' new status. We cannot understand here why Oedipus closes his eyes to Awaleh's brutal disposal of his troublesome friend. Without apparent reason, Oedipus seems to have lost his previous interest in the internal affairs of Thebes. From an outspoken opponent of Awaleh's methods, he has become a silent accomplice who actually gives the Chief of Police his blessings to pursue a systematic repression of the population of Thebes. Even his response is confusing and contradictory when Awaleh asks him for a list of his political enemies so he can "deal with them." We get at first the impression that Oedipus will no longer tolerate such actions. "I know of no such things as enemies of the regime," he tells Awaleh, "I only know of enemies of Thebes; and those are the ones you should concern yourself with. Your duty is to protect Thebes from harm. "(p.53) Up to that point we feel that Oedipus is determined to put an end to many of the practices of the old rule. Instead of our expectations being fulfilled in that respect, the scene ends with Oedipus dissociating himself from the issue and giving Awaleh a free hand to act as he pleases:

> OEDIPUS: Awaleh, I have no time for such matters.You are expected to perform your duties efficiently; that is, you're in charge of the internal security of Thebes. You may go. (p.54)

What Oedipus is saying here is directly at odds with his earlier statements. We may well ask ourselves why Oedipus didn't fire Awaleh. Why didn't he also fire Horemheb who had earlier come to him with manufactured evidence designed to

paid was

> the price for the people of Thebes to understand that it is necessary to die in order to live, and that by dying, man has nothing to lose but his fear. (p. 124)

This seems to suggest that Creon's suicide mission was equivalent to a solution of the problem raised by the play.

Our protagonist -- Oedipus -- is equally laden with contradictions in character delineation and development, and these touch upon the very dramatic coherence of the play. Oedipus appears in the first scene as an intelligent and courageous young man. He succeeds in embarrassing Awaleh, the Chief of Police, in this opening scene and emerges as a dominant and shrewd adversary with whom the Theban leadership will have to contend once he becomes King -- or so we are led to expect.

What remains unexplained is Oedipus' insistence on marrying Jocasta once he becomes King. The text indicates that becoming King of Thebes is quite a separate issue from marrying the Queen. Is Salim here merely following mechanically the traditional story of Oedipus? The answer is not clear, particularly when we realize that Oedipus and Jocasta are never seen together again. The lack of "intimacy" between them provides for a scene where Jocasta complains to Awaleh of the "lack of fervour" of her new young husband, but nothing develops from the relationship that serves the progression of the plot. It does, however, suggest that Oedipus has become something of a "hermit", or an "absent-minded professor" who never leaves his laboratory. That, in turn, could be an attempt on the part of Salim to absolve Oedipus from the excesses perpetrated under his rule. However, while it strengthens our perception of Jocasta as a neurotic and sexually-frustrated woman (a stereotype guaranteed by twenty-five hundred years of theatrical history to arouse laughter), the Oedipus-Jocasta marriage fulfills no function in the development of the plot.

The manner in which Oedipus becomes King is worth mentioning. Because he has been "elected" somewhat "democratically" by the population, we expect certain radical changes to occur under his rule. Our expectations of such changes will be inexplicably frustrated. After returning safely from his first confrontation with the Sphinx, Oedipus is hailed

reveals his function in the text as a mouthpiece of the playwright, as he directs our attention to the Sphinx as the symbol of an internal disease in the body of Thebes, namely corruption. We are furthermore informed by the all-knowing Teiresias that there is a "different riddle" to be answered than the obvious one put by the Sphinx. His objections to having Oedipus go by himself to confront the Sphinx ushers in the play's conscious "message" -- the rejection of individual heroism. With the reappearance of the Sphinx in Act Three and Oedipus' advice to the population of Thebes that they themselves must confront the beast a new process is set in motion. Oedipus initially wins the support of Teiresias. If we are to believe Teiresias at this stage, the Sphinx has now been reduced to a purely external threat. There is no mention here of the Sphinx "within". The people confront the Sphinx and are defeated. As Act Three, Scene Two comes to a close Salim succeeds in reversing the entire premise on which the play is predicated. Teiresias advises Oedipus (again) to confront the people and tell them that no individual can save a city by himself. Oedipus fails to make himself heard by the crowd, which goes on cheering him as if the second attack of the Sphinx had not occurred. The leadership of Thebes -- exposed to ridicule through bitter satire up to this point -- is now aware and responsible, but it is the population that refuses to listen. This last scene quite conveniently lays the blame on the population for being unable to undertake any collective action against the Sphinx.Confusion grows as Teiresias tells us in the opening of Act Three, Scene Three that he foresaw the defeat. After all, he was the one who urged Oedipus to address the population of Thebes. Teiresias then tells us that "it was necessary that Oedipus see for himself what fear does to people." (p.120) The well-being of the city is ignored for the sake of demonstrating certain concepts to Oedipus! Either Teiresias or Salim is not aware that Oedipus' popularity was legitimately gained -- as Act One shows up -- and certainly not purchased at the price of fear.

With Oedipus' departure from Thebes, Creon undertakes an unsuccessful repetition of what Oedipus had done by confronting the Sphinx alone. This development is in direct opposition to the conscious message of the play on the subject of individual heroism. In the Epilogue, Teiresias tells us that the price Creon

Awaleh, and Horemheb (though retaining the original Greek names of the major characters). The distancing in time of the political allegory is undermined by shifting its action in space from Ancient Greek Thebes to Ancient Egyptian Thebes. One wonders if such theatrical games are responsible for ascribing a Brechtian influence to the play. Placing the action of contemporary events in some fictional past is contrary, if not antithetical, to the very basic premises of Brechtian theatre. The notion of "historification" that permeates Brecht's theoretical writings specifically emphasizes the "pastness" of historical material to let the audience into an awareness that present conditions are themselves eventually bound to pass.[5] The political allegory set in a pseudo-historical period -- a product of the playwright's imagination -- implies the permanence of specific historical conditions. A nihilistic view of man's role in history is bound to develop from such a static world view, where the present and the future seem to be the mere reflection and repetition of a past that looms ominously over our heads.

Teiresias is perhaps the most disconcerting character in the play, so fraught with contradictions is his portrayal. Salim's failure at making Teiresias a dramatically coherent character is obvious from the outset. We are told quite explicitly that he is "the same Teiresias we know from ancient Greek literature; a seer." (p. 14) The evidence of the play suggests otherwise. There is certainly no need for a Teiresias endowed with prophetic powers once the original structure of the myth and its supernatural elements have been cast aside. As a matter of fact, Teiresias never makes use of his so-called prophetic powers at any point in the play. He is certainly not the Teiresias "we know from Greek literature." The opening and closing scenes suggest that he is merely a narrator (another Brechtian element?) who half-way through the play becomes heavily involved in the dramatic action and loses his earlier status. It is quite significant that Teiresias -- the so-called voice of reason and soul of Thebes -- should, in the second half of the play identify himself with the Palace, while in the earlier scenes he stood among the people. When, in the final act, Teiresias returns to being a substitute for the people, we have difficulties in accepting him as such.

Teiresias' second sequence in Act One, Scene One clearly

plays acquire specific importance for an examination and an evaluation of the problematics of assimilation by Egyptian playwrights and critics of one of the most influential theoreticians of the theatre in the twentieth century.

ᶜAli Salim's *Kumidya Udib* is indisputably an allegory of the Nasser period (1954-70).[4] The play's plot line follows more or less closely, and according to Salim's own evaluation and interpretation, the sequence of events that led to the shattering military defeat of 1967. In a broader context, it addresses itself to the question of democracy through a vehement attack on the "cult of personality" that characterized the Nasser regime. Salim's play is by no account a chronicle or a history play; it is a political allegory which tends to obscure, rather than illuminate, the nature of the conflicts peculiar to that period in Egyptian history. Many of the obscurities and contradictions in Salim's play can be elucidated by analysis of the tension between the playwright's conscious intentions and the ends realized in the play itself, as well as through the recognition of the fact that a radical shift has occurred in the playwright's intentions half-way through his work.

It is quite evident that the basic tragic elements of the Sophoclean model are absent in Salim's version. It is established quite early in the script that Oedipus is not in any way related to the royal family of Thebes. Oedipus did not kill Laius in this play, and though the latter was indeed murdered, it is suggested in the text that Jocasta may have instigated the murder. In any case, it is obvious that the murder of Laius is simply brought up to illustrate the conspiratorial nature of the Theban leadership. Salim also rules out entirely the incestuous relationship between Oedipus and Jocasta. Here she is not Oedipus' mother and the action of the play does not touch upon its protagonist's quest for his origins. Nor is the play a parody of the Oedipus myth, for what may be perceived as burlesque elements in respect to Sophocles' play only function as isolated moments in the text and do not inform it as a whole.

Another major departure from the Sophoclean tragedy on the part of Salim has been to "Egyptianize" the play. He has set the action in Ancient Egyptian Thebes (currently Luxor), and introduced new characters with Egyptian names like Oneh,

Brecht and the Egyptian Political Theatre

Mahmoud El Lozy

> Without Marxist knowledge and a socialist outlook it is impossible today to understand reality or to use one's understanding to change it.
>
> Bertolt Brecht

In his Introduction to *Kumidya Udib* (كوميديا اوديب) by ^{c}Ali Salim, the noted Egyptian drama critic ^{c}Ali al-Ra^{c}i recalls an incident that occurred at the theatre conference held by the UNESCO in 1966 in the city of New Delhi. He quotes the advice of the representative of the German Democratic Republic on the subject of Brecht in the following terms : "Borrow from Brecht without reservation... take from him what you can... what suits you... and forget about the rest, of course."[1] In al-Ra^{c}i's mind, Salim's play is a practical application of this advice in its treatment of a Greek myth.[2] In the case of Alfred Faraj's *al-Nar wa al-Zaytun* (النار و الزيتون), it is the playwright himself who in his Preface recognizes and acknowledges the guiding influence of Brecht. The predominant feature of Brechtian theatre that Faraj refers to relates to the relationship between the events of the play and the audience. Brecht, he says,

> gave the audience the attributes of judge and referee. He presents the case to the audience from the platform of the stage dialectically with all its contradictions.[3]

It is rare to find two plays, written at almost the same time and performed during the course of the same theatrical season (1969-70), that derive their theatrical practice from a third party's theories, especially if these happen to have been met with considerable resistance for over two decades. As such, these two

1789-1939, (London: Oxford University Press, 1962), pp. 98f.

13 *Al-Jinan,*. vol.VIII, 15 Nisan (April) 1871, pp. 351-353.

14 *Al-Jinan*, vol.VIII, 15 Nisan 1871, p. 357.

15 *Al-Jinan*, vol.VIII, Shibat (February) 1871

16 *Majallat Wadi al-Nil*, 29 Jumada al-Ula 1287 A.H (26 August 1870), p. 5 (report on a demonstration in Place de la Concorde).

17 *Wadi al-Nil*, 27 Dhul Qi^{c}da 1287 A.H. (18 February 1871) p. 3. The second quotation is from the 14 February 1871 issue, p. 7.

18 *Al-Jawa'ib*, 26 March 1871, No.509, pp. 1-2: editorial (*jumlah siyasiyyah*).

19 *Ibid.*, 29 March 1871, pp. 1-2.

20 *Ibid.*, 24 May 1871, p. 3.

21*Ibid.*, 24 May 1871, p.2. Note that Shidiaq, a convert to Islam, had translated the New Testament into Arabic in the 1840s.

22 Al-Mu^{c}allim Butrus al-Bustani, *Kitab da'irat al-ma^{c}arif wa huwa Qamus ^{c}amm li kul fann wa matlab*, (Beirut: Matba^{c}at al-Ma^{c}arif, 1898), vol. article "Sosyalizm".

23 *Al-Muqtataf*, vol. VI, year XIV, March 1890, pp. 361-364.

24 *Al-Muqtataf*, vol.XI, XVIIIth year, 1st August 1894, pp.721-729.

ACKNOWLEDGEMENTS : An early version of this article was delivered as a seminar paper in Trinity 1987 at St. Antony's College, Oxford. I am grateful for comments and questions by seminar participants which helped clarify the topic in my mind. All shortcomings are, however, my own.

NOTES:

1 Robert Tignor "Equity in Egypt's Recent Past: 1945-1952" in Gouda Abdel Khalek and Robert Tignor (eds.), *The Political Economy of Income Distribution in Egypt* (New York: Holmes and Meier, 1982), p.31.

2 Personal communication by Muhammad Shawqi Amin, Arabic Language Academy, October 1986.

3 Cf. for instance Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* , J.Milton Cowan, ed., (Wiesbaden:Otto Harrassowitz, 1961).

4 Cf . *Taj al-^{c}Arus*, article on *Sh-r-k* .

5 C. MacFarlane, *Turkey and Its Destiny*, (London:John Murray, 1850), reported in Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962), p.195.

6 S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* , p.195.

7 J.W. Redhouse, *Lexicon of English and Turkish*, Bernard Quaritch, (London: 1861), article "socialism", p.695.

8 Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXème Siècle* (Paris: Didier, 1970), p.103.

9 The influence of Abdel Aziz I's liberalizing law on the press is especially important in this respect.

10 Mirrit Boutros Ghali , ed., *Mémoires de Nubar Pacha* (Beirut: Librairie du Liban, 1983), p.394.

11 J.M.Carre, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, Vol.II. (Cairo: IFAO,1956), p.313.

12 A.H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age:*

there existed an Arabic language press sufficiently free to discuss events in Europe and explain the ideas which were debated during these events. In the case of socialism, it is my contention that the translation of the term for the Arab reader contains several layers.

The first connotation of the term can be seen in its association with revolution, internecine strife, unrest and loss of property and life. It is a negative connotation.

The second connotation is equally negative. Socialism is seen as a European concept; one which was invented by Christians and could thus be disregarded as another of their peculiarities. As such, socialism only concerned the Arab intellectual as a spectator.

The third connotation of the term socialism is linked to an Arab past, Islamic or even pre-Islamic. This connotation derives from the use of a neologism based on the root *sh-r-k* . This root denotes sharing of land in the Yemen in pre-Islamic times, and the equal rights of all in the necessities of life according to a Tradition of the Prophet's in the early years of Islam. Although this represents a positive connotation, it refers to a problem of contractual law, or to an Arab *ius naturale* at an elementary level of society. It is interesting that nowhere, in the nineteenth century Arab discourse on socialism, do we find a mention of the Caliph Ali Ibn Abi Talib's pronouncements on social justice, or indeed a reference to the system of the Carmathians in the ninth century A.D. for instance.

Finally, by the end of the nineteenth century, long after the defeat of the Commune, another effort is made to empty socialism of its historical content. Instead, it is assimilated to social reform, while revolutionary socialism is called "the Commune" (*al kumun*) or the *internasyonal*. Both these terms, used by Bustani despite earlier translations, reflect by the preference for transliteration, an attempt at reducing the contents of revolutionary socialism to a specific series of past events in Europe.

By the end of the nineteenth century, the term *ishtirakiyyah* was used as the Arabic equivalent of Socialism, although it conveyed neither its collective drive nor its revolutionary promise.

gives evidence of the existence of socialist tendencies in Arab tribal history. This *fawdawiyyah* (anarchism) is ascribed by Bustani to the extinction of leaders in the more dispersed tribes.[22]

In his articles in the periodical al-*Muqtataf* Bustani was free to be more critical of the concept of socialism. Thus, in 1890, Butrus al-Bustani discusses, then presents arguments against socialism, stating: "this might be thought at first to be useful as it advocates the participation of the poor in the money of the rich; but this is iniquitous as this sharing is as fleeting as a summer cloud (...) socialist principles are harmful however they are presented." [23]

Four years later, *al-Muqtataf* contained an article entitled *al-Ishtirakiyyun wal Fawdawiyyun* (The Socialists and The Anarchists). The article clearly states that "*al ishtirakiyyah* is the Arabization of the English word socialism". Then, Bustani makes the assertion, surprising in view of his earlier article in the same periodical and his later article in the Encyclopaedia, that *ishtirakiyyah* does not refer to participation (*ishtirak*) in property. This, he argues, is a description of the Commune. Socialism, as a term, continues Bustani, was coined by Robert Owen and refers to the reform of society in order to "eliminate poverty and distress and so that all should equally enjoy the gifts of the earth".[24] There is a clear change of emphasis in the connotation of the term socialism, from revolutionary socialism to social reform. Also, and for the first time in the Arab discourse on socialism, a distinction is made between socialism and communism. The term socialism, by the end of the nineteenth century, has been tamed. It has been emptied of violent, revolutionary connotations. Socialism, perhaps with a religious - early Christian or Moslem - colouring can be used by a variety of groups with different ideologies ranging from the mildest of social reform to the most violent of revolutionaries.

* * *

The idea of socialism reached the Ottoman Empire in the aftermath of 1848. For half a century after 1848, Ottoman and Arab intellectuals attempted to come to terms with the word and its connotations. By the last quarter of the nineteenth century,

because of ignorance on the part of the journalists. Foreign despatches seem to have reached Arab journalists quite regularly in the early 1870s, as did copies of foreign newspapers. Moreover, Arab journalists would almost certainly have been familiar with *some* concept of socialism either through refugees of 1848, or through their foreign travels, or even through members of the press, in Cairo for instance, who professed socialist ideas. The reluctance to discuss socialism, or the displacement of its ideas to a Christian past, seem to have been attempts to avoid entering into a political controversy. Once the events of the Commune were past, however, they could be safely discussed - even related to an Arab past. This is best seen in the periodical *al-Muqtataf* and in the earlier encyclopaedia *Kitab Da'irat al-Ma^{c}arif.*

The 1878 volume of Bustani's encyclopaedia, containing the letter *hamza* does have an article for *ishtirak* if not *ishtirakiyyah.* This article, however, deals exclusively with the rhetorical meaning of the term and does not mention socialism once. In order to find the article on *ishtirakiyyah* we must wait for the article *sosyalizm* in the volume containing the letter *S* in the encyclopaedia appearing in 1898. There, for the first time, *ishtirakiyyah* appears as the translation, between parentheses, for socialism. Butrus al-Bustani discusses in this article the European origins of socialism, and links these origins to philosophy and religion. This can be seen in his discussion of Plato's *Republic* , then the doctrines of the Essenes and the early Christian sects who, despite the obscurity of their teachings, shared property (*ishtaraku fil-mal*). The origins of socialism are then linked to Mediaeval communities, the Reform and Thomas More's *Utopia.*

Bustani's article then follows quite closely the structure of Larousse's article in the *Grande Encyclopèdie du Dix-Neuvième Siècle* discussing Babeuf, Saint Simon, Owen, Fourier, Louis Blanc, Marx and Proudhon. Bustani does not distinguish between the doctrines of various schools of socialism, although they are all mentioned: the Nihilists (*^{c}adamiyyun*), the Anarchists (*fawdawiyyun*), the Communists (*^{c}ammiyyun*) who are also known to Bustani as "the reds", and the Carbonari (*al-fahhamin*). More importantly, although Bustani is critical of socialism, he

> I have said that the meaning of the International is what is among nations. What is meant by this term is that their loyalty (*ᶜasabiyyah*) lies with all nations without reference to differences in race or doctrine but members of this league are artisans and workers. Their coalition is built upon profiting themselves and strengthening their position in all kingdoms. [20]

The most interesting part of the article, however, attempts to translate the ideas of socialism for the Arab reader. Socialism is attributed to the party of participation following the example of the *Acts of the Apostles* (chapter IV) "which is an inspired Book of the Nazarenes, just as the Gospel, the Psalms and the Torah". There then follows a detailed discussion of the story of Ananias by the translator of the Acts into Arabic. [21] This link between socialism and religion, albeit a different religion, was to prove a lasting feature of the Arab perceptions of socialism.

It is easy to understand, from the above quotations, the dilemma of Arab journalists. Should one be objective about the Commune (*al- kumun*) as an internal matter, concerning only the French, and reprehensible because of the destruction of property and interruption of normal life entailed by any revolution; or should one be critical of *al-ishtirak fil-amwal* because of the contents of the ideology, regardless of the outcome of the revolution? Perhaps Shidiaq alone managed to resolve the problem through a displacement of its terms to the past, the forbidden realm of religious controversy. Now Shidiaq was able to describe the internecine strife, the *fitna* without expressing an opinion as to the ideas at stake; these were peculiar to the Christians and referred to incidents of *their* tradition.

Yet Shidiaq's position is based upon a conscious deconstruction of Islam out of the interpretation of the Commune. This silence about Islam neglects to relate the word *ishtirak* to the root *sh-r-k* which, as we have tried to show earlier in the text, does have Islamic connotations.

Ishtirakiyyah in History

If contemporary accounts of the Commune found it difficult to interpret socialism for Arab readers, this does not seem to be

views of the communards, or even refer to them. Thus, despite accurate descriptions of troop movements across Paris, the only reference to political ideas in *Wadi al-Nil* describes the parties contending for election as "the moderate adepts of the sect of the republic, the adepts of the sect wishing to maintain the situation as it was, described as the conservers (*sic*) In another issue, the parliamentary candidates are described as "the followers of the original principles [legitimists?] and the republicans and the moderates".[17] The socialists are conspicuous by their absence; and this in a newspaper which relied on translations from articles written by Louis Blanc's exiled brother.

The third newspaper is much more explicit in its treatment of the Commune and the socialists. This is Ahmad Faris al-Shidiaq's *al-Jawa'ib* published in Istanbul. *Al-Jawa'ib* contains the only Arabic press discussions of the Commune's aims and ideology, albeit from an antagonistic point of view.

Reports in *al-Jawa'ib* are based upon Reuters despatches, translated and commented upon by Shidiaq. Once the Commune is under way, Shidiaq makes the assertion that the Paris revolt is far more important than the news of resistance to the German occupation of France:

> Whatever skirmishes have taken place between the party of the red republic and the government is more important to us than the news of the skirmishes between the soldiers [of the French] and the soldiers of the Germans during the siege [of Paris]. [18]

In an editorial on 29 March, Salim Effendi Shidiaq, the director of *al-Jawa'ib* , argues that the adepts of "this party" now control "the houses of the rich, the shops and the government offices". They are calling for: "sharing the property of those with property (*musharakat al-nas dhuwi'l amlak fi amlakihim*)... calling for a commune which means participation in property." [19]

Perhaps the most surprising of Shidiaq's articles discusses the spread of the Commune to Lyon and Marseilles. The doctrine of the communards, in this article, is translated as "the way of participation" (*tariqat al-ishtirak*), the closest we come to the modern *ishtirakiyyah.* In this article, the involvement of Garibaldi's son in the fighting to establish the "République Sociale" (*jumhuriyyah ᶜumumiyyah*) is reported, as is the relation of the communards with the International:

> revolution called the red party in order to provoke disturbance of peace and order and depose the present government and the council which supports it. They united and were known as the reds who demand participation (*al-ishtirak*) in wealth. They became greatly agitated and confiscated the cannons at Montmartre... Their aim was to set up a commune (municipal association *jam^{c}iyyah baladiyyah*) and other things.[13]

Bustani, despite his clear anti-communard opinions, was the only Arab journalist to use sources sympathetic to the revolution. The *Journal Officiel* is translated in defence of *al-jam^{c}iyyah al-baladiyyah* and Jules Valles's *Le Cri du Peuple* provides Bustani with the material for an article describing the revolution (*al-thawrah*) and calling the Commune *al-majlis al-baladi.*

It seems apparent, therefore, that Bustani's terminology to describe the 1871 events is not yet final. The same lack of precision is evident in his attempts at translating the concept -- if not the term -- of socialism for Arab readers. Thus, Louis Blanc is described as heading the "party of the republic which is not moderate" (*hizb al-jumhuriyyah ghair al-mu^{c}tadilah*). [14] Another editorial in *Al-Jinan,* this time written by Bustani's collaborator Antun Sabbagh, describes the socialist party as "the party of general participation in money and property" (*hizb al-ishtirak al-^{c}amm fil mal wal amlak*).[15] Both editorialists show their familiarity with French politics and both use the form *ishtirak* in their descriptions of socialism.

In *Wadi al-Nil* articles are also based upon the foreign press, though more often than not at one remove through translations from *Le Nil.* Abul Seoud seems in *Wadi al-Nil* to be in something of a quandary. Thus, he is clearly translating articles -- covertly at least -- sympathetic to the Commune. This is evident in his ascribing communard views to the majority of the Paris population, "the inhabitants of this famous city, the majority of which are adepts of the sect of the republic and tend towards a popular government" (*ahali hadhihi'l hadirah al-shahirah alladhin aktharuhum mutamadhibun bi madhhab al-hukumah al-ahliyyah*).[16]

Yet Abul Seoud does not attempt to describe anywhere the

transmission of Western ideas to the Levant and Egypt.

Al-Jinan, which was published throughout the Commune, based its articles on a variety of sources: *The Times* of London, the Versaillais newspaper *La Situation* as well as *Le Cri du Peuple* , speaking for the Communards.

A third newspaper was published by another Syro-Lebanese, Ahmad Faris al-Shidiaq, in Istanbul: al-*Jawa'ib* (Tidings). According to Hourani: " al-*Jawa'ib* indeed was the first really important Arabic newspaper to be published: the first to circulate wherever Arabic was read, and to explain the issues of world politics...". Hourani quotes C.M.Doughty to the effect that the "news-sheet is current in all countries of the Arabic speech: I have found it in the Nejd merchant houses at Bombay."[12] The editor of al-*Jawa'ib* had been to England in 1848 to help with a translation of the New Testament and his interpretation of the ideas in presence during the Paris Commune owes much to his understanding of primitive communism described in the Acts of the Apostles.

The first reason for the discussion of socialist ideas as they were being debated in Europe lies in the existence of a group of regular newspapers which start publication in Arabic in the late 1860s. The second reason, in my opinion, is that the Paris events occurred simultaneously with the development of the Franco-Prussian war. It was difficult to report on the war without referring to what was happening in Paris. Some reports of the Commune were therefore unavoidable and in these reports, the ideas which motivated the protagonists had to be presented.

Al-Jinan, Salim al-Bustani's paper, reported the events of the Franco-Prussian war preceding the declaration of the Commune based on the London *Times*. The war despatches, therefore, are translations and concern a subject which would have been quite familiar to the readers of *Al-Jinan* . Two military powers fight and the defeated power witnesses a change of government. It is when Salim al-Bustani decided to *interpret* the events of the Commune that he ceased to translate press reports in his editorials *khulasa siyasiyyah* (political summary).

> The main cause which allowed some of the residents [of Paris] of which there was much riff-raff (*al awbash*) to disobey was the lack of contentment. Those people only found support with the party of the

specificity the contents of socialism as an idea.

The relatively extensive coverage of the Commune, in contrast to the neglect of the 1848 revolutions can be explained, in my opinion, by two reasons.

First, previous to the 1860s, there was no independent Arab news reporting. There was the abortive al-*Tanbih* of the Napoleonic campaign, followed by the publication of al-*Waqa'i^c al-Misriyya* founded in 1828 as an official journal giving copies of laws and decrees rather than foreign news. Foreign news is only reported, with any regularity, after the 1860s [9] in three newspapers: *Wadi al-Nil* (The Nile Valley) started in 1866 as the Arabic version of *Le Nil* published in Cairo. Like its French counterpart *Wadi al-Nil* based its reporting on telegrams from Europe as well as translations from European newspapers. Both newspapers were active in burgeoning nationalist politics. Indeed, Nubar Pasha, in his memoirs refers to the French writers of *Le Nil* as "ces messieurs les meneurs", [10] hardly a surprising accusation since the editor was none other than Charles Blanc, Louis Blanc's brother exiled from France after 1848. Charles Blanc was not the only person to be familiar with socialism in Cairo; the correspondant of *Le Siècle* assigned to cover the inauguration of the Suez Canal in 1869 was a Garibaldian.[11] It is a matter of speculation whether Charles Blanc or Louise Colet, writing for *Le Siecle* in 1869, had any influence on Egyptian journalists and intellectuals. *Wadi al-Nil* however, stopped publication in March 1871, just as the events of the Commune were getting under way. It is limited, therefore, in its discussion of socialist ideas. Its editor, Abdallah Effendi Abul Seoud, was a pupil of Tahtawi's and a collaborator of Ali Pasha Mubarak's. Abul Seoud was a translator from the French, indeed he headed the government translation department. It does not seem too much to assume, therefore, that he would have had some contact with the intellectual currents in France at the time. From his editorials in *Wadi al-Nil* it is clear that Abul Seoud is as familiar with the political forces in France as he is with the topography of Paris.

In Beirut, another periodical appeared every week, *Al-Jinan* (The Gardens) owned and run by Salim al-Bustani, a member of the family which was to have an important impact on the

historian and novelist, Ali Pasha Mubarak, living in 1848 at the Egyptian military mission in Paris at 97 Boulevard Saint Michel does not mention the June days in his largely autobiographical novel *ᶜAlam ad-Din* which consists mainly of a description of French manners and customs. The other members of the military mission were equally silent about events which took place literally on their doorstep. [8] *A fortiori* Egyptian despatches from Paris do not mention socialism or attempt to translate it. This seems rather odd, considering the climate of mutual suspicion and the careful perusal in Egypt of the Ottoman press which included news of the troubles in Europe. Thus, even if members of the Paris mission had been reluctant to mention political developments for fear of censure -- they were after all part of a *military* mission -- there should have been some mention in Cairo of Turkish reports of 1848. Yet we are still faced with silence; and this in a country where Saint-Simonians elected to live.

The 1848 revolution was vaguely reported in Arabic in the official newspaper of French Algeria ironically entitled al-*Moubacher: Le Porteur de Bonnes Nouvelles* on 30 June 1849. This is a full year after the events, and still vaguely refers to the revolutionaries as "the people of evil" (*ahl ash-sharr*) who "sought iniquity in Paris and Lyon " (*saᶜu fil fassad bi Baris wa Lyun*). The vague references to 1848 and the absence of references to socialism this time cannot be ascribed to ignorance. Algeria by 1848 had become a French colony, and *Le Porteur de Bonnes Nouvelles* previous to the revolution had no trouble in reporting court circulars and state visits.

The Paris Commune of 1871

The relative neglect with which news of the European revolutions of 1848 is treated seems to have precluded the treatment of socialism in Arabic during the first half of the nineteenth century. This neglect, however, was to be remedied by the extensive coverage of the events of the 1871 Paris Commune. The news coverage of the Commune in the Arabic language press inevitably led Arab authors to speculate upon the ideology of the warring factions in France; and discuss with some

The root *sh-r-k* thus existed in the Arabian peninsula in pre-Islamic times. It carries two opposite connotations: a negative connotation relating to polytheism and a positive connotation relating to the common ownership, in some form of natural law, of the necessities of life -- fire, water and shelter. The idea of joint ownership can also be seen to have existed in pre-Islamic times in the Yemen, as a legal arrangement in property rights. After the *Hijra*, the Holy Flight to Madina, it seems that some form of the sharing of property and common expenditure on the welfare of the needy was set up between the Meccans and their Madina supporters, the *ansar*, during the time of the Prophet's setting up of the *Umma*, the community of believers.

As early as the seventh century, therefore, it seems that the root *sh-r-k* is associated with the social practice of sharing and common ownership. The positive connotations of the term, however, as describing a social practice condoned by the Prophet, were to change in the nineteenth century, with the first encounters with European socialisms.

Early Encounters

The earliest contact between the Ottoman Empire and the nascent socialist thought in Europe occurs quite early. Thus, as early as 1845, the Governor of Izmir showed an English visitor a document he had seized, "a socialist proclamation recently published in Paris".[5] Three years later, a Hungarian refugee from the repression following the 1848 revolution in partnership with "a certain Roth", had a bookshop in Istanbul which provided Young Ottomans with "the latest political pamphlets and treatises to appear in Europe." [6]

These contacts, limited though they were, seem to have been important enough to warrant the inclusion of a rubric "Socialism" in an English-Turkish lexicon appearing in 1861. This would appear to be the first usage of the verbal noun *ishtirak* in a definition of socialism (*istirak-e-amval*). [7]

The 1848 revolutions do not seem to have impinged as much in contemporary Arab consciousness. Thus, the future

universal scientific socialism, or a specifically non-Marxist, emphatically *Arab* socialism. More recently, the Constitution of the Arab Republic of Egypt (article 1) describes Egypt as having a "democratic socialist" system of government (*ishtiraki dimuqrati*) This type of socialism does not seem to conflict with privatization of the economy and joint military maneuvres with the United States army.

The term *ishtirakiyyah* therefore, in Arabic as well as in other languages, seems to be a term with a variety of meanings, connotations and referents. It is a term which is formed of several layers of meaning, each with historical antecedents, and particular connotations to the users of the term. This paper is an attempt at identifying the archeology of the term *ishtirakiyyah* : the various layers of meaning, historical referents and even the silences, the deliberate occultations, which form the semantic field of the term.

Etymology: Islamic Origins

The Arabic Language Academy in Cairo only legalized the form *'ishtirakiyyah* in 1934 by arguing that the creation of a root, *masdar* , was possible by adding *ya' al-nasab* ياء النسب followed by *ta' al-ta'nith* تاء التأنيث as an indication of feminine gender. Words formed in this manner become a *masdar* and are treated as an adjective. Thus, *jumhuriyyah* describes a country under republican rule, and *ishtirakiyyah* describes the theory of those wishing to generalize *Ishtirak* and a society based on this theory.[2]

Though the legalization of *masdar* is recent, the verbal root *sh-r-k* is of much earlier origin. The verbal root has several meanings related to the idea of association or partnership: opinions, attributes (in rhetoric), polytheism, polygamy, a joint-stock company, a shoelace, or Communion (the Eucharist).[3] Earlier Arabic dictionaries such as *Taj al-Arus* and *Lisan al-ᶜArab* also include two examples. The first of these is a Tradition of the Prophet (*Hadith*): "People are partners in shelter, water and fire". The second is a quotation of the Umayyad Caliph Umar Ibn Abdel Aziz to the effect that *al-shirk* or the joint ownership of land was licit among the inhabitants of the Yemen.[4]

The Meaning of Ishtirakiyyah : Arab Perceptions of Socialism in the Nineteenth Century.

Mourad Magdi Wahba

The word "socialism" is of relatively recent origin in European languages. It first appears during the 1830s to describe Robert Owen's and Fourier's systems for the reorganization of life in society. Since that time, however, the term has acquired a variety of meanings and now requires the use of adjectives to render the precise connotation desired by the speaker. Thus, socialism can be democratic, national, Christian, armchair, Fabian or revolutionary. Ideologies claiming to be socialist range from the extreme right to a mild form of labourism, to an ideology of revolutionary overthrow of society.

The variety of connotations carried by the term "socialism" also exists in an Arab context. Socialism (translated as *ishtirakiyyah* اشتراكية) carries too many connotations to be used on its own. By the mid-twentieth century, the term is often used indiscriminately for instance in Egypt by a variety of political forces including the Left, the Wafd, the Saᶜdist, the Liberal Constitutionalist, the Watany, the Kutla and the crypto-fascist Young Egypt parties.[1] It then becomes necessary to distinguish various connotations of the term; hence the development of the idea that *ishtirakiyyah* was the system recommended by the Prophet and prevailing during the years of his government in Medina. This, in my opinion, is best rendered by a verse of Shawqi's :

الاشتراكيون أنت إمامهم لولا دعاوي القوم والغلواء

(For you are the Imam of the Socialists [O Muhammad]
Despite the claims of the people and their excesses)

In later years, *ishtirakiyyah* became *ᶜarabiyyah* with opinion divided as to whether this referred to an Arab application of a

18 A. Shariati, *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam*, vol. 10, pp. 37-38.

19 J. Nyerere, *Freedom and Unity: Uhuru na Umoja*, (London: Oxford University Press, 1962), cited in G. Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective*, (London: Methuen, 1982), pp. 64-65.

20 Gavin Kitching, op. cit.

21 In Iran, anti-dependencia and anti-industrialism generated a very strong and somehow reactionary backlash. Jalaal-i Aal-i Ahmad, a well-known radical intellectual, termed this overall (technological, economic, and specially cultural) dependency of the Third World nations on the West as "Westoxication" (*Gharbzadegi* غربزدگی). In a popular book, under the same title, he states:" Once [modern] machine established itself in the towns and the villages, no matter whether it is an engine-mill or a textile factory, it would lay off the labourers of the local industry, make the water-mills obsolete, the hand-looms redundant, destroying the production of carpets, rugs and felt..." (in *Gharbzadegi*, Tehran, p. 49). Aal-i Ahmad, once a Tudeh (Communist Party) member, advocated the revival of Shiism as the only ideology which would prevent the spread of "Westoxication".

It must be noted that populism spread also among the Iranian traditional Marxists. They too were nationalist, weary of large-scale and Western industrialism, being against not simply opulent and opulence but also against wealth *per se*. Some major Marxist leaders (such as Khosrow Gol-i Sorkhi, who was executed by the Shah for an alleged plot against the royal family in the mid-1970s) found in Islam certain revolutionary aspects that could be utilized for the benefit of socialism. For a useful introduction to these discussions see *Nazm-i Novin* نظم نوین, no. 7, special issue on "Islam and Marxism" (New York, 1985) (in Persian); and *Kankash* کنکاش (A Persian Journal of History and Politics), nos. 3-4, special issue on "The Intellectuals" (New York, 1988) (in Persian).

(the main intellectual rival of Shariati under the Shah), Ayatollah Mofatteh, and a failed attempt on the life of Hashemi Rafsanjani (the present President of the Islamic Republic). There is no evidence to support Professor Algar's claim that *Forqan* group was "under the command of persons owing their allegiance to the former regime" and to the U.S. (in *Shariati, Marxism and Other Western Fallacies*, preface, p. 9). Almost all members of the group were from traditional lower middle class families, residing in Gholhak, a neighborhood in northern Tehran where the Husseinieh Center was located; the leader of the group who was killed by the Islamic regime, was the son of a grocery shop owner in the area where I used to go to school. Gholhak was famous for its concentration of Shariati-study-groups before the Revolution.

9 See Tom Bottomore et al., eds., *Dictionary of Marxist Thought*, (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 415.10 See E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, (London: Pelican Books, 1963 [1968]); George Thomson, *An Essay on Religion*, (London: Lawrence & Wishart, 1949); and Paul Baran and Paul Sweezy in various issues of *Monthly Review*, an independent socialist magazine.

11 George Thomson, op. cit., p. 4.

12 Some Marxists such as E.P. Thompson in *The Poverty of Theory* (London: Merlin Press, 1979), and Raymond Williams in *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso Press, 1980) argue that for Marx the "super-structure" and "base" are in reality one and the same phenomenon, and their separation is only metaphorical.

13 A. Shariati, *Jahatgiri-ye Tabaqati-e Islam* جهتگیری طبقاتی اسلام (*Class Bias of Islam*) (Tehran: 1359/1980), Collected Works, vol. 10, p. 16.

14 E. Abrahamian, *Radical Islam*, chapter 4.

15 S. Akhavi, op. cit., p. 407.

16 E. Abrahamian, *Radical Islam*, chapter 4.

17 From Shariati's *Lessons on Islamology* , as cited in E. Abrahamian, *Radical Islam*, p. 117.

(ed.), *Voices of Resurgent Islam*, (New York/Oxford: Oxford University Press, 1983); E. Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", in *Merip Reports* , no. 102, (1982); H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin: University of Texas Press, 1982), pp. 53-59; S. Akhavi, "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatollah Khomeini, Ayatollah Taliqani and Ali Shariati", *Middle Eastern Studies*, vol. 24, no. 4 (Oct. 1988). By far the best discussion of Shariati is offered by Ervand Abrahamian, in *Radical Islam: Mujahedin of Iran*, (New Haven: Yale University Press, 1989), chapter 4.

5 These biographical notes have heavily drawn upon E. Abrahamian, *Radical Islam*, chapter 4.

6 See Mehdi Abedi, op. cit., p. 230.

7 A. Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies* , p. 21.

8 The present ruling clergy in Iran, too, attempts to present Ali Shariati as the friend of the Islamic state. This is clear in view of the annual commemorations, exhibitions of his works, etc. At least one reason for this seems to be the fact that Ali Shariati is not at present alive, and thus cannot pose a threat to the legitimacy of the kind of Islam that the present ruling clergy in Iran subscribes to. Hamid Algar, in the Preface of the book attempts to bridge the gap of political stand and ideological orientation between Shariati and the ruling clergy. There seem to be numerous concrete facts that work against this effort. To begin with, all the leaders of Mujahedin Khalq who have waged a fierce battle against Ayatollah's regime have been the students of Shariati. In addition quite recently, the Bureau for the Diffusion of Shariati's Ideas (*Daftar-i Nashr-i Aghayed-i Shariati* دفتر نشر عقاید شریعتی), coordinated by Shariati's father, was shut down by the authorities. Finally Shariati's widow, according to Abrahamian (in Radical Islam), stated that if he were alive, he would certainly be in prison.

The earliest organizational expression of the rift between Shariati's orientation and that of the present ruling clergy reflected itself in the organization of the *Forqan* فرقان group. This group which adhered to "Shariati's Islam" (one aspect of which being anti-clericalism) embarked upon the assassination of the prominent conservative clergy including: Ayatollah Mutahhari

discussion) that would nourish our rival Muslim group. The fact is that illusion, imagination, distortion, all these "un-real" and "un-authentic" entities possess a real existence and follow real, and at times, very serious implications. A critique of the "un-real" and "un-authentic" is, thus, in order.

ACKNOWLEDGEMENTS : I would like to thank Ali Ashtiani, Ervand Abrahamian, Nicholas Hopkins and Linda Herrera for their substantive and editorial comments on the earlier versions of this article. None of them, however, is responsible for any error of fact or judgement the article may contain.

NOTES:

1 See for example Ervand Abrahamian "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Merip Reports* , no. 102 (1982); and Mangol Bayat, "Iran's Real Revolutionary Leader", *Christian Science Monitor*, May 24,1977.

2 See Hamid Algar, in A. Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies* , (Berkeley: Mizan Press, 1982), preface.

3 M. Bayat, *ibid.*

4 The existing writings on Shariati tend to focus more on expounding his ideas than on systematic critical evaluation. In the late 1970s a pamphlet appeared in Tehran under a pseudonym Ali Akbar Akbari (possibly, he was Ihsan Tabari, the chief ideologue of the Iranian Communist Party) entitled *Bar'rasi-ye Chand Mas'ale-ye Ijtimaii* بررسی جند مسئله اجتماعی (An Evaluation of Some Social Issues). This work examines Shariati's critique of a mechanical type of Marxism, ignoring the more critical and sophisticated types of Marxism.

The works, in English, which discuss Shariati and his ideas include: Mangol Bayat, "Iran's Real Revolutionary Leader", *Christian Science Monitor*, May 24,1977; M. Abedi, "Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution in Iran", *Iranian Studies* , vol. xix, nos. 3-4, (1986); A. Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", in J. L. Esposito

Middle East, religion, as a deep-rooted cultural form, was utilized as a means of political struggle, and in Africa, so were the pre-colonial cultural and organizational norms. However, while in Latin American countries, due to their relatively more advanced class structure, radical Catholicism and Liberation Theology operated side by side with class politics (e.g. Marxist socialism, Syndicalism, and Anarcho-Syndicalism), in the Middle East, because of its slow pace of modern class formation, the weight of the Islamic ideology has by far been heavier than secular class politics. In these countries, with the relative exception of Turkey and Morocco, the subordinated classes have not become "mature" enough to articulate and express their interests and aspirations through their own distinct language, concepts and institutions. To do so, they have had to "borrow" elements from the dominant cultural forms and institutions. Islam has become that cultural form. Thus like many of his Third World counterparts but quite unique in his own country, Ali Shariati (who was deeply weary of modern imperialism and aware of its cultural traits, who was socialized in the conditions of a global rivalry between the capitalist West and the "Marxist" East, and had evolved in an un-industrialized and semi-colonial native environment) resorted to religion (Islam) as an ideology and cultural value which, he thought, was deeply rooted among the Iranian masses. He blended Islam with the Western (mainly Marxist) sociological/political concepts launching his Islamic reformation as a path to the salvation of his nation.

[9]

The reader might wonder about the point of dealing with issues raised in the book, *Marxism and Other Western Fallacies*, if the authenticity of the text is in question. The reason is that the ideas, the discourse and the problematics utilized in this book and attributed to Shariati have now assumed value and relevance independent of their author. They have become, perhaps thanks to the repute of Ali Shariati, the cornerstone of a rigorous and modern Islamic critique of Marxism among the Iranian radical Muslim youth. After all, in those tense days of pre-revolutionary Iran, it was such texts (indeed the very same text under

(such as Tanzania) which is based upon the principle of *ujamaa* (or familyhood). In the latter, he argued, there exists a convergence rather then a conflict of interests between the members.

There was still a third factor which contributed to such a redefinition of social classes and thus the absence of a class politics among these intellectuals. These countries were still non-industrial. The industrial working class constituted only a small fraction of the population, whereas the transitory or the déclassé masses (the peasantry", "the poor", and the state employees) formed the large majority. On this background, "class politics" in general and Marxist socialism in particular were likely to be overwhelmed by populism and nationalist politics.

While modern imperialism and particular social conditions of the Third World turned the radical intellectuals in these countries to nationalism, anti-capitalism, and a sympathy with Marxist economic ideals, the pragmatic policies of the Stalinist USSR in the post-war period made those familiar with these policies weary of Marxism. These intellectuals resented the compromise of the Communist Parties with the ruling classes of the developing countries. In addition they were horrified by the invasion by the USSR of Hungary in 1956 and then Czechoslovakia in 1968, as well as by the Stalinist repression inside the Soviet Union. A segment of those intellectuals who remained unaware of these events became firm Marxists. They tended either to dismiss the Stalinist atrocities as bourgeois nonsense, or to justify them in various ways.

It is well-known that the political implication, in the Third World, of the global polarization of Western Imperialism versus Eastern Stalinist socialism was the formal emergence of the Non-Aligned Movement in 1961. While the non-aligned position of certain political leaders in the Movement came under doubt later (as the exigencies of realpolitik forced them to enter into alliances of various sorts with this or that camp), the radical intellectuals continued to seek genuinely indigenous politics, economics, and ideology. Specially against the cultural imperialism of the West, they called for a "return to self", stressing national identity, indigenous value systems and the deep-rooted cultural heritage. In both Latin America and the

paradigm, the Third World countries or nations are exploited/dominated by the advanced capitalist countries. The implication of this paradigm for the struggle against domination of the center is a strategy of national unity, i.e the unity of all classes in a given Third World country including the workers, the peasants, the poor, the students, the old and new middle classes and the "national bourgeoisie". This strategy implies that the "national" classes, with different and often contradictory interests, should be united to form a national alliance against imperialism. However, within such an alliance, the political and economic interests of the subordinated classes are often compromised and sacrificed to the benefit of the dominant ones (e.g. workers are not to go on strike against their capitalist "allies", or intellectuals are not to criticize their national ruling parties, etc.). The influential dependency paradigm is partly responsible for the nationalism and Third Worldist populism of the radical intellectuals and the political leaders of the developing countries.

However, Third Worldist populism (i.e. a mixture of nationalism, anti-capitalism, anti-industrialism and an ambivalent attitude towards Marxism) of the radical Third World intellectuals was largely the product of the objective socio-economic conditions of their own societies. To begin with, most of these countries were ex-colonies. Capitalist colonialism had left a devastating impact on their social and economic fabric, distorting their indigenous culture, traditions and value systems. The onslaught of capitalist colonialism generated at least two tendencies: first, a backlash against capitalism as a socio-economic system as well as industrialism and Western technology [21], and second, strong national unity against colonialism. Indeed the existence among the radical intellectuals of this mixture (of nationalism and anti-capitalism) characterizes their contradictory ideology. In this context, the concepts of class and class struggle were either overshadowed by those of "people", "nation", and "masses", or were redefined in order to fit in the project of the articulation of nationalism/anti-capitalism. Thus, Shariati came to define class not as an economic entity, but in the first place as a political one, with the intellectuals as the driving force of the society. And Julius Nyerere was convinced that the concept of "class struggle" does not apply to a society

development policy, resting on the support of the popular classes (workers, peasants, and "the poor") as their social basis, while promoting a state capitalist economic policy within the framework of an authoritarian state. On the other hand, Gavin Kitching used the term to denote a development policy which offers an alternative to the "old orthodoxy", i.e. large-scale industrial development by giving precedence to small scale versus large scale production, agriculture versus industry , and rural versus urban development [20].

By "Third Worldist populism", here, I mean an analytical and ideological framework which represents a blend of nationalism, radicalism, anti-"dependencia", anti-industrialism, and somehow anti-capitalism. This perspective blames the general "underdevelopment" of the Third World nations wholly on the fact of their (economic, political and especially cultural) dependence on the Western countries. The radical intellectuals of the Third World in the post-war period seemed to cling to this ideological perspective, although they perhaps differed from each other in terms of the degree of their adherence to the defining elements, i.e. anti-industrialism, anti-capitalism, etc.

But what was the origin of this ideological tendency? Perhaps one source is the "dependency" paradigm which was originated chiefly by the Latin American economists such as Raul Prebisch in the 1940s and later developed and popularized by such economists as André Gunder Frank, Samir Amin, Ferdinando Cardoso and Theotonio Dos Santos in the 1960s and 1970s. The dependency theory provided a major critique of the dominant "modernization" theory which explained the underdevelopment of the Third World as a natural stage in their eventual evolution to a high stage of "mass consumption". It stressed that an organic relation with the advanced capitalist countries would accelerate this "take-off". The dependency theory, in contrast, attributed the underdevelopment of the Third World (the periphery) to its incorporation into the world capitalist system (the centre), through unequal exchange, colonialism and modern imperialism. However, in its analysis of the relations of domination between the centre and the periphery, the unit of analysis becomes "regions", "nations" and "countries", rather than social classes. Thus, in the dependency

of fact, it represents a typical tendency among the post-colonial radical intellectuals and anti-colonial political activists in the under-developed countries. His approach was shared by those with whom Shariati was either associated directly or intellectually. They ranged from Frantz Fanon, Aimé Césaire, to Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Kenyatta, Ben Bella and others. In the post-war period, these elements embarked upon "alternative" politico-economic projects which were based upon a declared refutation of capitalism and emphasis on national and indigenous resources, values, and traditions. In practice, the "third-way" development strategy emerged as the development orientation of this new trend. This strategy was embodied in various kinds of "indigenous socialisms" including Arab, Baathist, African "socialisms" as well as the "non-capitalist path of development" . Julius Nyerere of Tanzania argued in 1962:

> The foundation, and the objective, of African socialism is the extended family...." ujamaa", then, or "familyhood" describes our socialism. It is opposed to capitalism, which seeks to build a happy society on the basis of the exploitation of man by man; and it is equally opposed to doctrinaire socialism which seeks to build a happy society on a philosophy of inevitable conflict between man and man. We, in Africa, have no more need of being "converted" to socialism than we have of being "taught" democracy. Both are rooted in our own past --in the traditional society which produced us. Modern African socialism can draw from its traditional heritage the recognition of "society" as an extension of the basic family unit[19].

A similar line of argument was adopted by President Nasser of Egypt in his Socialist Charter (*Al-Mithaq* الميثاق) published in 1962, and the military officers in Peru who took over power following a coup in 1968.

This new ideological trend manifested itself, in the intellectual domain, in the tendency of "Third-Worldist populism" among the radical Third World intellectuals who sought to distance themselves from "orthodox Marxism" and rely on their own deep-rooted ideological heritage. Conceptually, "populism" has had different connotations. For instance, populist regimes are those which tend to adhere to a nationalistic ideology and

others and that it alone could shape the economic basis of a society [16].

Just as Shariati re-interpreted certain Marxist concepts, he also redefined some fundamental concepts of Islam. For him, the Biblical story of Cain and Abel is only a symbolization of class struggle in history between the oppressors/exploiters (Cain) and the oppressed/ exploited (Abel). *Intizar* انتظار (or anticipation of the re-emergence of the twelfth Imam) means not passively waiting for justice, rather an active involvement in struggle against injustices -- a struggle in which achieving the objective is a certainty. Shiism too is a subject of class struggle between the oppressors and the oppressed. The former turns it to a means of domination (the "Safavid Shiite"), and the latter to an ideology of liberation ("Alavid or red Shiite"). The *Ulamaa* علماء, or the clergy, should bear the heaviest responsibility vis à vis the development of oppressive Shiism. The clergy, by their simple-mindedness, fatalism, monopolistic control over the interpretation of Islam, kept true Islam from the masses, and finally by their alliance with the powerful, transformed Shiism from a revolutionary creed into a conservative ideology.

Also, according to Shariati, blasphemy (*kufr* كفر) is "never" applied to "those who deny the existence of God and soul", but to those who are unwilling to take "concrete" and objective action for the cause [17]. Because of such a conception of *kufr*, Shariati did not dismiss the Marxists, as did the clergy, on the grounds that they were philosophically materialists, atheists, amoral and *kuffar* كفار. Instead, he developed a sustained critique against the clergy and *fiqh* فقه , the Islamic jurisprudence. "Our mosques, the revolutionary left, and our [lower level] preachers (*wou'az* وعاظ)", he declared, "work for the benefit of the deprived people and are against the lavish and lush (*donyadaran* دنيا داران). But our *fuqaha* فقهاء who teach jurisprudence and give verdicts, are right-wingers, capitalists and conservative. In short, our *fiqh* works for capitalism" [18].

[8]

Shariati's paradoxical approach toward Marxism (for and against it) is by no means unique in the Third World. As a matter

tawhidi نظام توحیدی), "historical determinism", "imperialism", "infra-structure", "super-structure", "surplus value", and "permanent revolution" applying them systematically in his critical works. As Ervand Abrahamian correctly observes Shariati's paradoxical attitude towards Marx originated from his identification of, not one, but three Marxes: first, the younger Marx, predominantly a philosopher, who was seen as an economic reductionist, atheist and strongly anti-religion; second, the mature Marx, mainly a social scientist, who discovered the laws of motion of societies, developed the theory of historical (not economic) determinism, and promoted the notion of "praxis" and revolutionary practice; and third, the older Marx, chiefly a politician, whom Shariati identified with other Marxist "politicians" such as Karl Kautsky, Engels and even Stalin, who, in his opinion, compromised the ideals of the oppressed masses in their daily political acts. Shariati rejected the first and the third Marxes, but was influenced by the second one [14].

Abrahamian's explanation would seem more plausible when one considered Shariati's two most recent works: *Jahatgiri-yi tabaqat-i Islam* جهتگیری طبقاتی اسلام (*The Class Bias of Islam*) and *Ommat va imamat* امت وامامت (*Community and Leadership*). In these works in which he deals with the politics and economics of Islam, Shariati systematically employs the above Marxist terms. Yet, at the same time, he seems to give different meanings to some of them. For instance, Shariati borrowed his theory of knowledge from Marxism but he ultimately moved toward phenomenology [15]. His historical determinism is nothing but the will of God; his conception of class, influenced by Georges Gurvitch, a prominent French sociologist in the 1960s, was not economic classes formed by economic interests, but political classes forged by immaterial factors such as religious beliefs, symbols, traditions, customs, and cultural norms. With such a political conception of class, he contends that in the Third World, especially in Muslim countries, the only class capable of bringing about a profound change and providing leadership is not the proletariat but the intellectual class (*Rowshanfikran* روشنفکران). In addition, while he acknowledges that religions are part of the "super-structure" of societies, Shariati believes that shiism was uniquely different from the

In the late 1970s in Iran, two main radical political trends appeared to raise their voice against the Shah's regime. First, the Islamic trend whose militant manifestations were exemplified in the organization of the Mujahedin Khalq; second, the Marxist counterpart identified with the organized activism of the Fedaeen Khalq. The regime attempted to prevent cooperation and alliance of any sort between the two tendencies. The conservative religious leaders meanwhile would not hesitate to dismiss such a possibility of alliance, denouncing the Marxists publicly. I can still remember the systematic attacks of Ayatollah Mutahhari, Ayatollah Mofatteh (both of the Husseinieh Center), and especially Mehdi Bazargan, the first Prime Minister of the Islamic Republic, against the "materialists" in the Oqba mosque in northern Tehran, Gholhak, in the autumn of 1977. But unlike those of the conservative clergy, the overall writings of the influential Ali Shariati would not advocate sectarianism by denouncing the Marxists as atheists or immoral. Indeed, he would praise the "revolutionary left" (*chap-i inqilab-i* چپ انقلابی) who would "work for the benefit of the deprived people" [13]. So, it is highly likely that what appeared in the Kayhan newspaper of which the present book is a translation, was a fabricated version of the original text.

As a matter of fact, I was able to read the original text in Persian in Tehran in 1977, and I find some considerable differences of tone and emphasis as well as some omissions between this book and the original text. For instance, the Persian text that I have read ends with this famous quotation from Marx by Shariati that "I am Marx, I am not a Marxist" referring to Marx's frustration with his contemporary "Marxists" who would distort his ideas. Such a statement does not appear in the present book.

[7]

What then was Shariati's link to Marxism? Was he, in fact, a Marxist who disguised himself under the Islamic mantle? Shariati was certainly not a Marxist (although he did consider himself as a socialist), but he was surely influenced by Marxist social ideas. He borrowed from Marx such key concepts as "class struggle", "class exploitation", "classless society" (or *nizam-i*

socialism, etc.-- are not new. The big names of Western academia, non-Marxist and Marxist alike such as Karl Popper, Ralph Dahrendorf, Daniel Bell, Herbert Marcuse, to mention only a few, have already settled accounts with Marx. What is original in Shariati's approach is his attempt to counterpose Islam as a comprehensive religion, philosophy and an intellectual current to Marxism. He attempts to offer an alternative Islamic conception of man defined and operational in an alternative Islamic society; that is, Islamic humanism conceives the nobility of man not in relation to himself, but in relation to God. This original contention, however, continues throughout the book to remain an assertion; it is not discussed, nor elaborated, nor substantiated.

[6]

At the outset, we pointed out that Shariati was described by some authors as a writer who had been influenced by Marxist social ideas and as one upholding the sociological ideas of "Marx, the social scientist". On the other hand, *Marxism and Other Western Fallacies* which appears to be the most systematic discussion of Marxism by Shariati, illustrates a clear distance between Ali Shariati and Marx. Where does Shariati stand, then? Does *Marxism and Other Western Fallacies* represent Shariati's view of Marxism? The fact is that much of this text is of dubious authenticity.

As Hamid Algar, the editor of the series, points out in the Preface to the book, back in 1977 when Shariati was released from his second imprisonment, one of his essays despite the author's disapproval appeared in an Iranian daily newspaper, *Kayhan*. The Shah's regime attempted to present Shariati as a collaborator with the authorities. That text later was reprinted in the form of a pamphlet by Muslim students abroad under the title *Man, Islam and Western Schools of Thought*. The present book is in fact a translation from this text which was then published by Mizan Press under the coordination of Hamid Algar, a British-born Muslim scholar who has devoted his press to publishing the works of prominent Islamic writers, especially the Iranian religious authorities including Ayatollah Khomeini, Ayatollah Mutahhari and Ali Shariati.

morality, etc. are not so much *determined* as *conditioned* by the economic base of the mode of production, by the means of production. Thus, Shariati contends, religion, culture and humanity are supposedly reduced to tools. However, this does not seem to be what Marx states. A reading of Marx in his totality suggests that this "super-structure" is conditioned (not determined) by the economic base. Besides, this relationship between "super-structure" and "base" is by no means one way, but dialectical, that is , the ideas , religion, culture, etc. have diverse effects on the "economic base" too [12]. Interestingly, the author does acknowledge in some parts of the text that Marx recognizes the role of ideology, awareness, and human ethics. However, failing to locate these in the general Marxist scheme, Shariati claims that Marx is inconsistent. The same argument holds true in relation to the role of man versus history, and I shall not elaborate on that.

Another methodological problem of the text is that throughout, Marx's ideas are considered to be identical with the "other Marxists", i.e., with the leaders of the "existing socialist societies". By viewing the existing socialist societies as the materialization of Marx's ideas, he totally ignores the rigorous critique that the Marxists themselves have levelled against the past and the present-day atrocities committed in the name of socialism and Marxism. Lumping together Marx, Stalin, and Khrushchev as the embodiment of Marxism is the equivalent of lumping Shariati with Ayatollah Fazlollah Nouri, Ayatollah Kashani (two prominent conservative clergy of the twentieth century) and Ayatollah Khomeini as the embodiment of Islam. If there is one Islam, so is there one "Marxism".

Indeed what the text describes as the human evils in the present "socialist countries" may, perhaps, be true. Technocracy, bureaucracy, productivism, "these evils of the human essence", characterize in fact both the capitalist and the "actually existing socialism". Nonetheless, it has to be stressed that, equating these two systems seems to be a gross simplification, if not ignorance.

It must be stated that the kinds of criticism briefly discussed above of Marxism -- namely, the one relating to concepts of "super-" and "infra-structure", the occurrence of revolutions, the role of man in history, the conception of man, the practice of

Eastern religions: Islam, Hinduism, Taoism, etc. A tenable criticism of Marx should be based upon his limited knowledge of world religions. Indeed many of the critiques of Marx tend to generalize his conception of religion and then criticize him on this score. This kind of criticism is obviously an invalid one. In addition such a generalization is plainly functionalist and not Marxist, as Marx's methodology is founded upon the idea of contradiction.

Plekhanov and Lenin, however, were against religion. But what made them so, as the British historian V.G. Kiernan argues, was the existence "of a vast peasant population, steeped most deeply in Russia in religiosity of a peculiarly superstitious sort which had always been very much at the service of the tsars" [9].

Indeed, Marxists who adhere to historical materialism, such as E.P. Thompson, George Thomson, Paul Sweezy and Paul Baran [10] do not hesitate to acknowledge that every religious movement has both a progressive and reactionary trust. Thus, George Thomson as early as 1949 declares that "there are two Christs, one of the rulers, and one of the toilers" [11]. Certainly, Ali Shariati's categorization of Safavid shiite (the establishment shiite) and Alavid shiite (combatant and mass's shiite) is not so dissimilar to Thomson's view of Christianity.

Concretely, this is indeed reflected most vividly in the division of church in Latin America into a conservative Church and a radical one. It is because of understanding of such a contradiction, and of the dual character of religious movements that such Marxists as Klugmann in Britain, Paul Baran and Paul Sweezy in the U.S.A. have now started a dialogue with progressive Christianity.

In dealing with Marx's notion of man and religion, the book concentrates its critique heavily on Marx's conception of infra-structure and super-structure. I find the text's interpretation of these concepts highly simplistic. The text almost exclusively draws on one of Marx's often quoted and short (some two pages) texts, namely, the Preface to the *Introduction to the Critique of Political Economy* , in which Marx formulated, but by no means elaborated, his theory of historical materialism. Shariati appears to have failed to understand that all the elements of "super-structure" including religion, ethics, politics, culture,

deeply involved in his own indigenous intellectual traditions, seems to be well aware of the rival European intellectual currents. Back in the late 1970s in Tehran, the Husseinieh Center, an uncharacteristically modern "mosque" in an affluent northern part of Tehran (Gholhak) where Shariati delivered his lectures, would be overflowing with people, not just the radical Muslims, but also the leftists. At that time, we could not conceal our admiration for Shariati's knowledge of Marxism. Perhaps his seemingly profound critique, combined with his radical political stand, made Ali Shariati appear to be the most influential revolutionary thinker in recent Iranian history [8].

Marxism and Other Western Fallacies , however, contains some important methodological shortcomings combined with a serious misreading of Marx --the focal point of the text.

To begin with, if the idea of ideological self-reliance means "don't borrow ideologies from others" -- a stand shared by some contemporary "indigenizers of social sciences" who grant prominence to the regional nobility of ideas -- then we must say that Ali Shariati himself borrowed considerably from Western intellectual currents, from Hegel to Heidegger and Marx. As a matter of fact, there is nothing wrong with borrowing ideas and theories as long as, of course, they are relevant.

One major argument of the text against Marxism is related to the latter's conception of religion and man. We summarized Shariati's contention above. His critique in this regard appears to me to be methodologically problematic. First, as Shariati acknowledges, Marx's conception of religion was materialistic. According to Marx, certain socio-economic circumstances would shape the religious ideas, structures and their evolution (Marx indeed was quite critical of Feuerbach whose analysis of Christianity was theological and not social). But the text does not try to offer an argument to refute the validity of Marx's above mentioned theory.

Secondly, in his critique of religion, Marx generally refers to social implications or social principles of Christianity at the time when, as Ali Shariati would agree, the church's conservative role in relation to the subordinated classes was far from complex.

It is true, Marx's knowledge of religion was limited to Christianity and Judaism. He was not very familiar with the

based upon "productivism", "mechanism","techno-bureaucracy", "acquisitiveness", "economic competition" and "materialism". What is now being criticized as Stalinism is in fact a continuation of Leninism and eventually Marxism itself.

What distinguishes socialism from capitalism is that in the latter a (bourgeois) ruling class owns or controls the means of production, whereas in the former, the state takes control.

Fourth : Only Islam, the text contends, possesses true humanism. In Islam, humanism is a collection of the divine values in man that constitute his morals and religious cultural heritage. Drawing on the Islamic concept of *tawhid*, man is viewed as a contradictory being possessing the dual essence of clay and divine spirit, of dust and God, and the will to choose one over the other. It follows that, first, in Islam man has a nobility not on its own but only in relation to God; secondly, man has a destiny; thirdly, man has a choice. Possession of choice confers upon man a responsibility to elevate himself from being dust towards union with God (this is very similar to the Hegelian concept of absolute idea which evolves from nothingness to becoming everything). This responsibility or *mas'uliat* مسئوليت for Shariati is a highly critical concept as he tends to extend its implications from the realm of philosophy and theology to that of politics. Thus, he implicitly calls upon the Third World masses in general and the Muslims in particular, to elevate themselves from captivity to become the "regents of God on earth", to deliverance. (This approach is also similar to Marx's Hegelian metaphor of the development of class from being "in itself" to that "for itself").

Responsibility to liberate ourselves, meanwhile, implies self-reliance; more precisely it means cultural, political, and strategic self-reliance which in plain political language manifests the strategy of "neither East nor West", neither capitalism nor communism, but "return to self".

[5]

Without doubt the text appears to exhibit a powerful critique, from an Islamic vantage point, of the Western humanist philosophies, in particular of Marxism. The text gives the impression that it has been written by an author who, while

reality, it shared quite the same attitudes towards man as capitalism, i.e., adherence to mundane prosperity, materialism, consumerism, etc. On the other hand, religions such as Christianity, Islam and Taoism too declined from the liberating ideologies into the bureaucratic, power-hungry and materialistic church or clericalism, to mass formalities, taboos and superstitions. Similarly, the spirit of the Renaissance (which meant liberation of spirit, of science, and of the intellect) turned into capitalism, scientism and liberalism characterized by egoism, opportunism and consumption, and in which faith, ideas, love, the meaning of existence and man did not get attention.

Third : Since Marxism, unlike other Western ideologies, is a comprehensive ideology, dealing with economics, politics, ethics, history, philosophy, etc. , it is the strongest rival to Islam and must be dealt with thoroughly. The text, then, takes the major philosophical issues of Marxism to distinguish it from Islam. To begin with, like other Western humanist schools, the text claims that Marx's critique of religion is based upon the Greek humanist philosophy which sees opposition, rather than unity, between God and man. Islamic understanding, on the contrary, is derived from the conception of *tawhid* توحيد, unity. Religion, in Marx, goes beyond rationality and signifies the helplessness of man. Whereas we in Islam, the author asserts, believe that conceptions of heaven and hell are rational and scientific. On the other hand, Marx basing his argument on the conceptions of infra-structure and super-structure, views man as a part of the latter reducing him to the tools, considering religion, ethics, morality, man's virtues as determined by economic forces. Hence, man has no independent and noble reality -- an idea that Islam totally rejects. In quite the same fashion, the author charges Marx with not giving man any significant place in history. In Marxist theory, the text goes on, man is logically incapable since he is the creation of his environment. Historical changes are not the outcome of man's role, but of the contradiction between the forces and the relations of production. If that is the case, the text wonders, what about all these martyrs in history, upheavals and revolutions.

Finally, this Marxism which boasts to be the ruthless critique of capitalism has ended up sharing the same values with it. Both systems, capitalism and communism, are in practice

In general, the text, which is a critique of the existing humanist philosophies including Marxism, draws upon a radical Islamic conception of man. On the whole the book consists of four major themes which will be discussed in turn.

First : The Western philosophies -- Western liberalism, Existentialism, and Marxism -- do possess an humanistic perspective. But their conception of humanism is materialistic.

According to the text, Western humanism rests firmly upon the mythological perspective of ancient Greece. In this perspective there exists a constant struggle between humanity and the gods who want to maintain man in darkness and ignorance. Here, man is praised and is given a high value in contrast to the gods. This humanism, therefore, establishes a distance between man and god. The text argues that all these great humanists --from Diderot and Voltaire to Feuerbach and Marx -- have indeed equated the Greek gods which are tyrannical and anti-human with the spiritual conceptions of God such as Ahurmazda, Rama, the Tao, the Messiah and Allah. Since these philosophers have wrongly generalized the Greek contradistinction of human versus God and spirituality, their humanism is earthly, un-heavenly and in a word materialistic. No wonder the communist societies are not much different from the bourgeois ones in their conception of man. In both, everything culminates in man; both disregard "the spiritual dimension of the human essence" [7]. Western humanism is considered atheist in another sense, for it considers man to possess, as his human nature, a moral conscience which determines his moral values and which acts as a substitute for God. The text contends that Western humanist philosophies which postulate a distance between man and God are ignorant of the Eastern religions such as Hinduism, Islam and sufism. These religions are based upon the *unity* (not distance) between God and man, thus their humanism is heavenly.

Second : Even though, the text goes on, we may concede that the Western humanist and intellectual currents may possess in their theories a liberating principle, in practice, they have lost this aspect of their reality. Take, for instance, Marxism which promised to liberate man from the inhumanity of capitalism. In

The essays, entitled, *Insan, Islam va Marxism* انسان،اسلام ومارکسیسم (*Man,Islam and Marxism)*, were attributed to Shariati. In 1977, he managed to leave the country. A month after arriving in England, he suspiciously died in London. At the time in Tehran, we, both the leftists and the Islamic groups, never doubted the involvement of SAVAK in his death, although the British authorities related his death to a massive heart-attack. Whatever the cause, SAVAK was to be blamed. His death, contrary to the hopes of those who disliked him increased his popularity, and made Shariati a virtual legend among his supporters.

[3]

While there is little disagreement on Shariati's ideological and political role and popularity, the nature of his ideological and political stand, and his intellectual perspective have been a matter of debate. More precisely a confusion surrounds his "Islamic Marxism", his attempt to utilize certain modern Marxist concepts such as: "class exploitation", "class struggle", "classless society", "imperialism," etc. -- linking them with the teachings of the shiite leaders such as Imam Ali, Imam Hussein and Abu Zarr Ghafari (whom Shariati called the the first "God-worshipping socialist")[6]. In those tense days of the pre-revolutionary conjuncture, and against the background of the grand left-Islamic division , Shariati's ideas provided, on the one hand, the grounds for a possible discursive link between the two tendencies, and on the other, a deep confusion among us -- a confusion around what Shariati indeed stood for. Adding to this confusion was the appearance in 1977 of the pamphlet entitled : *Insan, Islam va Marxism* in which Shariati systematically dealt with Marxist principles. About ten years later I had a chance to read, in a less confused state of mind, an English version of the very same text under a new title *Marxism and Other Western Fallacies*, in a book-like collection by the same name, which was published by Mizan Press in Berkeley, California. Since this text is believed to represent Shariati's most intense discussion of Marxism an attempt will be made to deal with it in some detail.

colonial power, where he spent some several years. This move proved to be a watershed in Shariati's political activities and intellectual development. This period coincided with the intense anti-colonial struggles throughout the world. He began to study philology at the Sorbonne, became engaged in anti-imperialist and student politics, edited two anti-regime Persian journals and translated a few books by radical and Marxist as well as Orientalist writers including: Ouzagan, Che Guevara, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, and Louis Massignon (a famous expert on Islamic mysticism), and developed a keen interest in Western Orientalism and radical Catholicism. He was also exposed to the ideas of French sociologists such as Raymond Aron, Roger Garaudy, Georges Politzer, and specially the eminent French dialectician, Georges Gurvitch.

In 1965, he returned to Iran where he was immediately put in jail for eight months for his political activities abroad. In the following years he spent five years in Mashad, teaching at the College of Literature, and most of the remainder of his life in Tehran where he began the most productive period of his political and intellectual life. From 1969 until 1972, he lectured at the Husseinieh Irshad, a modern Islamic center in northern Tehran. His lectures were either taped or published in several dozens of volumes, the most important of which being multi-volume *Islam Shinasi* اسلام شناسی (*Islamology*). They were circulated widely among Muslim youth.

The Husseinieh center was shut down in 1972 by the government on the grounds that it had become a breeding ground for the Mujahedin Khalq, a radical Muslim group which had launched armed struggle against the Shah's regime. Ervand Abrahamian, an Iranian historian, believes that the conservative clergy also played a part in stopping Shariati's lectures, since they feared that Shariati was not promoting Islam, but Western philosophies, especially Marxist sociology. After the closure of the Husseinieh center, Shariati was arrested, and charged with having connections with the Mujahedin. He was released from prison after eighteen months. Upon his release, a series of essays was published in the widely-circulated daily paper, *Kayhan* کیهان.

more. They ranged from Al-Afghani, Iqbal Lahouri, Imam Musa Sadr to Janghali , the Rezaii brothers, Khomeini and Masoud Rajavi. For them, however, Shariati, was the greatest of heroes.

Shariati's seeming intellectual sophistication was intertwined with his radical political stand which would capture the spirit of his audience in those tense and repressive conditions in Iran. Such an intellectual sophistication reflected itself perhaps in the fact that not one serious critical assessment of his works has thus far appeared by Iranian intellectuals [4]. On the other hand, Shariati's political stand was manifested in his massive popularity in the anti-monarchy revolution of 1979 when thousands of his lecture-tapes and pamphlets were circulated among the basically Islamic youth. His reputation travelled beyond Iran, and the bulk of his works were translated into English, Arabic, German, Malay and other languages. He was regarded as one of the most prominent contemporary Islamic thinkers.

[2]

Ali Shariati was born in 1933 in a village located in the northern Khorasan where he completed his primary and secondary schools education [5]. His mother was from a land-owning family, and his father, a well-known local Islamic thinker and teacher who introduced modern critical thinkers to his students. Shariati's father had formed a short-lived Movement of God-Worshiping Socialists, in which Ali was a member and through which he acquired his first critical Islamic education. During his college years in the Mashad Teachers' College, he studied Arabic, and translated in 1956 *Abu Zarr Ghafari: The God-Worshipping Socialist*, أبو ذر غفاري: خدايرست سوسياليست the story of the famous companion of the Prophet, who was critical of the early Caliphs. Shariati continued his studies in Mashad University in the Arabic and French languages. In the meantime, he was involved, together with his father's group, in reviving the outlawed National Front, originally founded by the nationalist Prime Minister Mossadeq, in the late 1940s. For this activity, Shariati and his comrades spent eight months in prison.

He travelled in 1956 to Paris, then the capital of a major

Shariati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism

Assef Bayat

[1]

Many have described Ali Shariati as the "ideologue" or the "architect" of the Iranian Revolution of 1979 [1]. He has been represented as both an intellectual, who from a radical Islamic viewpoint, offered a vigorous critique of Marxism and other "Western fallacies" [2], and as a reformationist Islamic writer who was simultaneously "influenced by Marxist social ideas"[3].

There is little disagreement on Shariati's role in transforming and refining the ideological perspective of millions of the literate Iranian youth. Shariati provided his audience with a firm and rigorous ideological means, by re-interpreting Islam through "scientific" concepts employed by the modern social sciences, an interpretation which the traditional Islamic clergy were incapable of formulating.

Back in the late 1970s, when the University students in Tehran were involved in Islamic versus left debates, I observed how the rival "Islamic students" would rely almost totally on the teachings of the *mu^{c}allim* معلم (or the teacher) to support their fierce discussions. At that time each ideological camp had its own organization, meetings, study groups, library, mountaineering trips, dress code and most importantly, a distinctive discourse. Both groups would compete avidly in their activities. However, at times they had to make an *ad hoc* tactical alliance, for instance during strike-planning, leafleteering and similar sensitive activities. Both groups had heroes too. We had our own heroes , and they had theirs. The men we praised were internationally known: Marx, Lenin, Stalin, Castro, Fanon, Che Guevara, Mao, and similar people. Their heroes were as diverse as ours, if not

(New York: International Publishers, 1970), p. 50.

19 *Ibid.*, p.89.

20 Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* . (New York: International Publishers, 1972). The first edition was published in German in 1884.

21 Lewis H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (London: Macmillan, 1877).

22 Engels, op. cit., p.200.

23 *Ibid.*, p. 205.

24 *Ibid.*, p. 208.

25 *Ibid.*, p. 209.

26 *Ibid.*, p. 215.

27 *Ibid.*, p. 213.

28 *Ibid.*, p. 215.

29 *Ibid.*, p. 216.

30 *Ibid.*, p. 216.

31 See Georg Stauth, "Civilizing the Soul: German Orientalists" in E. Wagner and K. Roehrborn (eds.), *Kaskul* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), pp. 157-169, here p. 159.

32 G. von Grunebaum, "The Sources of Islamic Civilization" in *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. 2, pp. 469-510, here p. 472 (cited by Stauth, op. cit., p. 158).

33 Ferial Ghazoul, " The Metaphors of Historiography: A Study of Ibn Khaldun's Historical Imagination " in A.H. Green, ed., *In Quest of an Islamic Humanism* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1984), pp. 48-61.

Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton , 2d ed., 1978), pp. 653-658, and " The Future Results of British Rule in India", *Ibid.*, pp. 659-664. These pieces were originally published in *The New York Daily Tribune* on June 25 and August 8, 1853, respectively. Note that both these articles and Engels's letters to Marx referring to Islam were dated in summer 1853.

11 Engels, " Engels to Marx, approx. May 26, 1853 " in Engels and Marx, *On Religion.* (Moscow : Progress Publishers, 1975), p. 105; Engels's stress.

12 Engels, " Engels to Marx, June 6, 1853 " in Engels and Marx, *On Religion* (Moscow : Progress Publishers, 1975), p. 109.

13 See Eric Wolf, "The Peasant War in Germany: Friedrich Engels as Social Historian" in *Science and Society* 51(1) : 82-92 (1987). The reference is to Frederick Engels, *The Peasant War in Germany* . (New York : International Publishers, 1966). The original German publication was in 1850; looking back at the time of the second edition, Engels noted that " The parallel between the German Revolutions of 1525 and of 1848-9 was too obvious to be left entirely without attention." Op. cit., p.12.

14 Franz Rosenthal, "Translator's Introduction", in Ibn Khaldun,*The Muqaddimah*, (Princeton: Princeton University Press, 1967),vol. I, p. c.

15 *Ibid.*, p. cviii.

16 For a listing, see Walter J. Fischel, "Selected Bibliography" in Ibn Khaldun,*The Muqaddimah*, (Princeton: Princeton University Press, 1967), vol. 3, pp. 483-521.

17 Marx's reading notes refer to M.M. Kovalevski, *Le système foncier communautaire; causes, déroulement et conséquences de sa décomposition*, published in Moscow in 1879. Ibn Khaldun is cited as a related text. See Maurice Godelier, ed., *Sur les sociétés précapitalistes: Textes choisis de Marx, Engels, Lénine* (Paris: Editions Sociales, 1973), p. 383.

18 Ibn Khaldun, op. cit., p. 249. Compare for instance:" The production of life, both of one's own in labour and of fresh life in procreation, now appears as a double relationship: on the one hand as a natural, on the other as a social relationship. By social we understand the co-operation of several individuals, no matter under what conditions, in what manner and to what end. It follows from this that a certain mode of production , or industrial stage, is always combined with a certain mode of co-operation, or social stage, and this mode of co-operation is itself a ' productive force' ". Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology*

structures, ideas, and figures in their analyses. The most outstanding difference between the two is Ibn Khaldun's sense of processual structure, leading him to analyse regimes in terms of an organic metaphor of growth and decay [33], contrasted with Engels's commitment to the idea of directional progress, leading him to see major moments of change in society when not only a regime, but also a mode of production, was transformed. Thus Ibn Khaldun tends to argue that society, and the political regime, is an outcome of ecological forces, within the framework of God's will; in a sense a kind of ahistorical structuralism. Engels also stresses the importance of technology and social organization, but finds it more important to detect precise historical moments when changes took place, as a result of the social forces produced by the major contradictions in society. If Engels did not, in fact, read Ibn Khaldun, one can certainly imagine that he would have appreciated him.

NOTES:

1 Frederick Engels, " On the history of early Christianity " in Karl Marx and Frederick Engels, *On Religion* (Moscow: Progress Publishers, 1975), pp. 275-300, here p. 275. This is a translation of "Zur Geschichte des Urchristenthums" in *Die Neue Zeit* 13 (1) : 4-13, 36-43 (1894-95).

2 *Ibid.*, p.276.

3 *Ibid.*, p.276, original 1894-95, p. 5.

4 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* : *An Introduction to History.* Translated by Franz Rosenthal. (Princeton : Princeton University Press, 2d ed., Bollingen Series 43, 1967), vol. 1. pp. 323 and 471.

5 *Ibid.*, p.415.

6 *Ibid.*, p.344.

7 *Ibid.*, p.321.

8 Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 46.

9 *Ibid.*, p.47.

10 See Karl Marx, " The British Rule in India " in Robert C.

German from Roman, Norse from German -- echoes the notions of Ibn Khaldun, as does the idea of barbarian vigor. Engels's idea of the central importance of kinship ("gentile organization") among the Germans, their relative "virtue" in family matters, could be seen as the equivalent of ^{c}*asabiyya* . Where, of course, Engels differs from Ibn Khaldun, is in his sense that each stage is finally different from its predecessor, so that the collapse of Rome is also the collapse of slave society, the slave mode of production, while the rise of the Germans corresponds to the rise of feudal society. Later on, the contradictions of feudalism give rise to capitalism. It is this model that makes the Norse marginal: their historical impact was less because it did not lead to a new mode of production, so their appearance in history is brief.

One cannot assert that the ideas of Engels in *The Origin of the Family, Private Property and the State* owe anything to the work of Ibn Khaldun. One can only speculate. Still, it is interesting to note that other German thinkers saw parallels between the "Germans" and the "Arabs", among them Herder and Hegel. "For Hegel the historical positions of both the Germanic and Arabic tribes again bear resemblance and the analogous conquest of the Roman empire and antique civilization by Arab and Germanic paganism gave a stand for his interpretive comparison" [31]. More recently, the Austrian orientalist von Grunebaum noted, with perhaps a note of envy: "Islam had made the converted Arabs the center of a universal world view and hence, when the time came, the center of a universal state. In contrast to the Germanic people who were in need of legitimation and thus of continuing what they displaced, the Muslim Arab had his centre of gravity within himself. His people were chosen and rule belonged as a right to the elect"[32].

There are parallels between the intellectual models of Ibn Khaldun and Engels, just as there are contrasts -- as one would expect from writers born half a millennium apart, into very different societies. Both aspired to general models of world history that accounted for changes in political leadership and regime. Both gave a certain priority to material factors, and to the need for human beings to work together to survive; their arguments about political and social forms start from this base. In their very different ways, both were intent on including religious

difficult for all within its borders. The Roman order "was worse than the worst disorder" [24], for the outcome of Roman world rule was "General impoverishment; decline of commerce, handicrafts and art; fall in the population; decay of the towns; relapse of agriculture to a lower level " [25]. Part of the decline of Rome was based on its reliance on slavery. Under these circumstances, it was possible for the Germans to invade and take over the Roman Empire. Engels remarks that their success was due to "their barbarism, their gentile constitution" [26]. The German conquerors took most of the land for themselves, dividing it along kinship lines; these kinship groups became local groups, and thus were incorporated into the new states that emerged. The new social order was based on clientelism rather than slavery, but it proved no more enduring, and finally, after 400 years, the German order (Franks in northern France, etc.) was destroyed by the Norse invasions: "Fifty years after the death of Charlemagne, the Empire of the Franks lay as defenseless at the feet of the Norsemen as the Roman Empire, 400 years earlier, had lain at the feet of the Franks" [27].

However, the difference between these two situations lay in the "free Frankish peasant", though he later became a serf. Instead of slavery, there was the feudal system, and "the modern nationalities, the new forms and structures through which Western European humanity was to make coming history" [28]. What made the German barbarians important in this transition was "their individual ability and courage, their sense of freedom, their democratic instinct... all the qualities which had been lost to the Romans" [29]. The key to this was the central role of kinship in their society. Engels concludes the passage :

> All the vigorous and creative life which the Germans infused into the Roman World was barbarism. Only barbarians are able to rejuvenate a world in the throes of collapsing civilization. And precisely the highest stage of barbarism, to which and in which the Germans worked their way upward before the migrations, was the most favorable for this process. That explains everything [30].

Engels's analysis here resonates with the argument of Ibn Khaldun, whether or not he knew of his precursor. The notion of a sequence of dynastic successions -- Roman from Greek,

life for human survival [19]. Furthermore, there is a sense of process in the *Muqaddimah*, an interest in how one social situation is transformed into another one.

The *Muqaddimah*, however, does not reflect Engels's interest in progressive, secular change. Ibn Khaldun, for obvious reasons, was more familiar with the rise and fall of dynasties and kingdoms than with the social effects of the industrial revolution. If Engels were indeed aware of Ibn Khaldun, this concern for repetitive pattern, for structure, may have confirmed his notion (widespread in Europe) that the East, the Islamic World in particular, was somehow qualitatively different from early modern and modern Europe.

If we accept that Engels was familiar with the ideas of Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, this suggests a new reading of certain passages in one of Engels's principal works, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, first published in 1884. [20] As is well known, the main argument of the book is explicitly derived from Lewis Henry Morgan's *Ancient Society*, originally published in 1877. [21] At one level, Engels was trying to popularize a rephrasing of Morgan's stages of evolution within a materialist framework. One of Engels's themes in this work is the evolution of political forms from small-scale societies based on families and bands to the fully developed state of classical antiquity. According to Engels, the appearance of private property inexorably called into being the state, as the guarantor of property rights.

The part of the book that is of interest here concerns the Germans (chapter 7 and 8). Engels in effect treats the Germans (Goths, Franks, etc.) as a frontier people, in Khaldunian terms, the Arabs of Europe. Like the Celts, the early Germans were characterized by a "gentile" (kinship-based) form of social organization. Engels quotes Tacitus to the effect that the Germans were more "virtuous" than the Romans in family matters, at least until they went to Rome [22], and asserts that they had achieved the "highest" form of pre-state political organization: "assembly of the people, council of the chiefs of the gentes, and military leader who is already striving for real monarchic power" [23].

The Germans existed largely on the borders of the Roman Empire, whose efficient bureaucratic structure had made life

disintegration "[12]. These letters were written a few years after Engels had completed his analysis of the various roles of religion in the Peasant War in Germany, in which he particularly contrasted the revolutionary role of Thomas Muenzer to the more conservative role of Martin Luther in sixteenth century Germany[13]. In Engels's analysis of German society at that time, he distinguished various classes and groups, including peasants, an urban plebeian mass, burghers, clergy, impoverished nobles, and princes. Thus certainly in Germany he was attempting to place religious leadership and ideas within a definite social and economic context; the same concern is visible in these few comments on Islam.

If Engels knew the work of Ibn Khaldun, it is most likely from the French translation by William MacGuckin de Slane, essentially on the basis of a complete scholarly edition published by Etienne Marc Quatremère in Paris in 1858. [14] De Slane's complete translation appeared between 1862 and 1868 as volumes XIX to XXI of the "Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale" [15]. However, translations of extracts from the *Muqaddimah*, and commentaries on the text, had appeared earlier in the ninteenth century,[16] and it is also possible that Engels knew one or more of these. Certainly Engels's comments in 1853 suggest either that he was already aware of Ibn Khaldun's thesis, or that he was predisposed to it. The translation by De Slane is referenced in Marx's reading notes on Algeria made in the early 1880s; [17] given the intense contact between Engels and Marx, we can assume that it was known to Engels by at least that time.

One can understand that Engels might have been attracted by some of the ideas of Ibn Khaldun. The *Muqaddimah* can be interpreted as taking a materialist approach, through Ibn Khaldun's focus on the role of adaptation to the environment. For instance, in a statement that parallels *The German Ideology*, Ibn Khaldun notes that "It should be known that differences of condition among people are the result of the different ways in which they make their living. Social organization enables them to co-operate toward that end and to start with the simple necessities of life, before they get to conveniences and luxuries". [18] Ibn Khaldun also stresses the importance of technology and of group

and insight [7].

The idea that Engels's lengthy 1894 footnote owes something to Ibn Khaldun was already noted by Ernest Gellner.[8] The first part of this note almost surely echoes either a reading of Ibn Khaldun's work or a familiarity with the main argument through secondary sources. Engels focuses the point of the argument more specifically on North Africa (the Arab or Muslim West), however, than Ibn Khaldun's text, which stresses examples from early Islamic history. Engels also updates the argument, by extending it to the Mahdi in the Sudan (at the time he wrote, in a prime example of successful resistance to colonialism, the Mahdi's forces had expelled the British invasion force in 1881, and had not yet been defeated by the second British -- or Anglo-Egyptian -- invasion in 1898). The theme here is of dynamic and vigorous barbarians at the gates of civilization, periodically conquering civilization in the name of religion, only to be conquered not militarily but by the customs and habits of the civilized.

It is worth noting, however, that Engels's main point in this note is to contrast the cyclicity of history in Islam with its forward lurches in the Christian West. Thus he sees the social movements in the name of Christianity in the West as often progressive, possibly even socialist, while those in Islam, albeit equally inspired by economic causes, do not result in an overthrow of the old economic conditions so that the circumstances are bound to repeat themselves eventually. Gellner points out that this passage suggests that Engels had not abandoned the idea of a contrast between a stagnant East and an evolving West,[9] an idea also present in Marx's comments on India in 1853. [10]

One should also note that, also in the 1850s (forty years before the passage cited above), Engels was already concerned with the revolutionary implications of the rise of Islam. In a letter to Marx in 1853, he wrote that "...Mohammed's religious revolution, like *every* religious movement, was *formally a reaction*, an alleged return to the old, simple customs"[11], and then a few days later added in another letter that, "the history of Mohammed... seems to me to bear the character of a Bedouin reaction against the settled but demoralized fellaheen of the towns, whose religion at that time was also in a state of

> observation of the ritual and the true faith and to appropriate in recompense the treasures of the renegades. In a hundred years they are naturally in the same position as the renegades were: a new purge of the faith is required, a new Mahdi arises and the game starts again from the beginning. This is what happened from the conquest campaigns of the African Almoravids and Almohads in Spain to the last Mahdi in Khartoum who so successfully thwarted the English. It happened in the same way or similarly with the risings in Persia and other Mohammedan countries. All these movements are clothed in religion but they have their source in economic causes; and yet, even when they are victorious, they allow the old economic conditions to remain untouched. So the old situation remains unchanged and the collision recurs periodically. In the popular risings of the Christian West, on the contrary, the religious disguise is only a flag and a mask for attacks on an economic order which is becoming antiquated. This is finally overthrown, a new one arises and the world progresses.[3]

The notion of cyclicity, of a progressive movement of dynamic and pure Bedouin coming in from desert and mountain to overthrow an effete urban dynasty, only to become lazy and corrupt in turn, is one of the major themes of Ibn Khaldun's *Muqaddimah*, written in the fourteenth century. Ibn Khaldun stresses that the strength of *ᶜasabiyya* ("group feeling" or solidarity) among the Bedouin makes it possible for them to overthrow lazy and luxury-oriented town-based governments, particularly when the *ᶜasabiyya* is combined with a sense of Islam. He does not particularly stress the role of a Mahdi, a sociological prophet, though he does mention both the particular Mahdi who founded the Almohad movement [4], and of course, by implication, the Prophet Mohammed [5]. Ibn Khaldun analyzes the process by which an originally austere and abstemious government gradually becomes more oriented to display and consumption, and suggests that the process normally takes three generations, which for him was 120 years [6]. He does not use terms like "apostate" or "renegade". His focus is more on the social basis of power than on religion per se, although he does note that *ᶜasabiyya* can be strengthened by religious organization

Engels and Ibn Khaldun

Nicholas S. Hopkins

In 1894, at the end of his life, Frederick Engels published a study on the history of early Christianity in "Die Neue Zeit", a literary and social publication of the German socialists (the editor was Karl Kautsky). He begins his study by making a parallel between early Christianity and socialism: "Both Christianity and the workers' socialism preach forthcoming salvation from bondage and misery" [1], with the difference that for Christianity salvation was after death, in heaven, while for socialism the issue was salvation in this world, a transformation of society. Engels then continues by suggesting that the uprisings of medieval peasants and town workers were social movements that took on a religious coloring. "These risings, like all mass movements in the Middle Ages, were bound to wear the mask of religion and appeared as the restoration of early Christianity from spreading degeneration; but behind the religious exaltation there were every time very tangible worldly interests"[2]. At this point in his introduction to an article that then turns to an analysis of Biblical textual criticism, Engels digresses in a lengthy footnote on Islam, which reads as follows :

> A peculiar antithesis to this was the religious risings in the Mohammedan world, particularly in Africa. Islam is a religion adapted to Orientals, especially Arabs, i.e., on the one hand to townsmen engaged in trade and industry, on the other to nomadic Bedouins. Therein lies, however, the embryo of a periodically recurring collision. The townsmen grow rich, luxurious and lax in the observation of the "law". The Bedouins, poor and hence of strict morals, contemplate with envy and covetousness these riches and pleasures. Then they unite under a prophet, a Mahdi, to chastise the apostates and restore the

Marxism and the Critical Discourse

Not only is Marxist critical theory alive and doing well, but it has been invigorated by the transformations taking place within the structures of the established political practices of Marxism. A re-examination of Marxist theory, a re-thinking of socialist aesthetics has kindled a new passion for its myriad possibilities and has produced creative readings and interpretations of the Marxian corpus and the Marxist experience.

This "desire called Marx," as the French theorist Jean-François Lyotard has called it, permeates the contemporary critical discourse in the First World, Second World and Third World. In this issue, contributions of critics from varied disciplines (Literature, Philosophy, History, Politics, Economics, Anthropology, Sociology, Cinema) and from different countries (Egypt, Palestine, Syria, Iraq, Iran, U.S.A., France) shed light on approaches and innovations in the field of Marxist studies.

Alif, a multilingual journal appearing annually in the Spring, presents articles in Arabic, English and occasionally French. The different traditions and languages confront and complement each other in its pages. Each issue includes and welcomes original articles. The next issues will center on the following themes:

Alif 11: Towards a New Poem: Experimentation in Egypt since the Seventies.
Alif 12: Metaphor and Allegory in the Middle Ages.
Alif 13: Human Rights in Literature and the Humanities.

Contents

- **Articles in English**

Editorial 7
Nicholas S. Hopkins: Engels and Ibn Khaldun 9
Assef Bayat: Marx and Shariati: A Critique of the "Islamic" Critique of Marxism 19
Mourad Magdi Wahba: The Meaning of *Ishtirakiyyah* : Arab Perceptions of Socialism in the Nineteenth Century....... 42
Mahmoud El Lozy: Brecht and the Egyptian Political Theatre.. 56
Timothy Brennan and **Ewart Skinner:** Communication and Cultural Theory: Armand Mattelart in Chile................... 73
Maureen Kiernan: Making Films Politically: Marxism in Eisenstein and Godard 93
Fredric Jameson: On Contemporary Marxist Theory (Interview).. 114
Barbara Harlow and **Nejd Yaziji:** Ghassan Kanafani: Thoughts on Change and the "Blind Language" (Introduction and Translation)................................... 132
Abstracts of Arabic Articles (in English)................ 158
Notes on Contributors (in English)........................ 166

- **Articles in Arabic**

Editorial 7
Ismail Sabri Abdalla: Marxism and the Third World 9
Feissal Darraj: Reflection and Literary Reflection 29
Nasr H. Abu Zeid: The Heritage between Interpretation and Coloration: A Reading in the Project of the Islamic Left 54
Ramadan Basttawicy: The Philosophical Bases of Adorno's Aesthetics 110
Latifa Al-Zayat: On Political Commitment and Feminist Writing (Interview) 134
Ferial J. Ghazoul: Daspre/Althusser: Deux lettres sur la connaissance de l'art (Introduction and Translation) 151
Abstracts of English Articles (in Arabic)................ 164
Notes on Contributors (in Arabic) 173

The reader who really wishes to follow me will have to decide to advance from the particular to the general.

-- Karl Marx

The generations which will put us right are likely to be far more numerous than those whose knowledge we....are in a position to correct.

-- Friedrich Engels

If we want to liberate our thought and render it creative, i.e., capable of producing scientific knowledge, we must accomplish what may be called a *methodological revolution* .... If we really wanted to have valid Marxist thought capable of looking scientifically into reality, then we must not start with Marxism as an already formed epistemological system which we try to apply to our reality. We must start from our reality in its formative movement. Such a starting point is the movement of thought into this very historical reality which does not hesitate at all to question the principles of our already formed [Marxist] thought, so that our [actual] thought is capable of becoming Marxist ... This criticism of our already formed Marxist thought is not accomplished in the name of another opposing thought, nor in the name of a return to authentic thought, but in the name of Marxism itself. Marxism is the only thought capable of accomplishing self-criticism without fear, because self-criticism is the dynamic force behind its development and vitality; in fact, it constitutes the principal form of its development. This on one hand, and on the other, it is indispensable to note that this process of criticism is not a formal process but it is the very movement of the theoretical grasp of our historical reality.

-- Mahdi 'Amil [Hassan Hamdan]

Editor : Ferial J. Ghazoul
Assistant : Maggie H. Awadalla
Editorial Advisors : Gaber Asfour, Barbara Harlow, Malak Hashem, Doris Enright-Clark Shoukri, Nasr H. Abu Zeid

The following people have participated in the preparation of this issue : Mona Abousenna, Radwa Ashour, Kenneth Cuno, Ayman El-Desouky, Ahmed Etman, Sabry Hafez, Hala Halim, Hassan Hanafi, Ibrahim Al Hariri, Saad Eddin Ibrahim, Ayman Al Kharrat, Farida Marei, Ian McGuire, Essam Montasser, Maureen O'Malley, Aida Nasr, Amina Rachide, Nuha Radwan, Somaya Ramadan, Martina Rieker, Jayme Spencer, Abbas Al Tonsi, Magdi Youssef.

Cover : Mohsen Sharara.
Printed at : Elias Modern Press. Cairo.

Price per Issue:
- Arab Republic of Egypt: L.E. 2.00
- Other countries (including airmail postage)
  Individuals: $ 15 (first ten issues $ 150)
  Institutions: $ 30 (first ten issues $ 300)

Earlier issues of the journal include :
Alif 1: Philosophy and Stylistics
Alif 2: Criticism and the Avant-Garde
Alif 3: The Self and the Other
Alif 4: Intertextuality
Alif 5: The Mystical Dimension in Literature
Alif 6: Poetics of Place
Alif 7: The Third World: Literature and Consciousness
Alif 8: Interpretation and Hermeneutics
Alif 9: The Questions of Time

Correspondence, subscriptions and manuscripts should be addressed to :
Alif, The American University in Cairo
Department of English and Comparative Literature,
P.O.Box 2511
Cairo, Arab Republic of Egypt

© Department of English and Comparative Literature
The American University in Cairo
Second Edition

Journal of Comparative Poetics

No. 10, 1990

alif

MARXISM AND THE CRITICAL DISCOURSE

Bibliotheca Alexandrina
0530777